

PROTÉE

revue internationale de théories et de pratiques sémiotiques

volume 39 numéro 2 • automne 2011

SÉMIOTIQUE ET BOUDDHISME



PROTÉE paraît trois fois l'an. Sa publication est parrainée par le Département des arts et lettres de l'Université du Québec à Chicoutimi. Ce département regroupe des professeurs et chercheurs en littérature, en arts visuels, en linguistique, en théâtre, en cinéma, en langues modernes, en philosophie, en enseignement du français et en communication. **PROTÉE** est subventionnée par le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture, le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, la Fondation de l'Université du Québec à Chicoutimi, le Programme d'aide institutionnelle à la recherche et le Département des arts et lettres de l'Université du Québec à Chicoutimi.

Directeur : Nicolas Xanthos. Adjointe à la rédaction : Michelle Côté. Secrétaire : Christiane Perron.
Conseiller à l'informatique : Jacques-B. Bouchard. Conseillère à la sélection d'artistes : Nathalie Villeneuve.

Responsable du présent dossier : Louis Hébert.

Page couverture : Wei Zhao, *Luo Han Toys*, 2010. Design de jouet, illustration vectorielle, impression numérique et sculpture de plâtre peint.

Comité de rédaction :

Frances FORTIER, Université du Québec à Rimouski
Bertrand GERVAIS, Université du Québec à Montréal
Marie-Pascale HUGLO, Université de Montréal
François OUELLET, Université du Québec à Chicoutimi
Josias SEMUJANGA, Université de Montréal
Luc VAILLANCOURT, Université du Québec à Chicoutimi

Comité Conseil international :

Anne BEYAERT-GESLIN, Université de Limoges
François JOST, Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris III)
Eric LANDOWSKI, Centre national de la recherche scientifique
Louise MILOT, Université du Québec

Comité de lecture* :

Jacques BACHAND, Université du Québec
Robert DION, Université du Québec à Montréal
Mustapha FAHMI, Université du Québec à Chicoutimi
Gillian LANE-MERCIER, Université McGill
François LATRAVERSE, Université du Québec à Montréal
Jocelyne LUPIEN, Université du Québec à Montréal
Anne Martine PARENT, Université du Québec à Chicoutimi
Paul PERRON, Université de Toronto
Fernand ROY, Université du Québec à Chicoutimi
Lucie ROY, Université Laval
Paul SAINT-PIERRE, Université de Montréal
Gilles THÉRIEN, Université du Québec à Montréal
Christian VANDENDORPE, Université d'Ottawa

* La revue fait aussi appel à des lecteurs spécialistes selon les contenus des dossiers thématiques et des articles reçus.

Administration : PROTÉE, 555, boul. de l'Université, Chicoutimi, Québec, Canada - G7H 2B1, téléphone : (418) 545-5011, poste 5396, télécopieur : (418) 545-5012.

Adresse électronique : protee@uqac.ca. Site Web : www.uqac.ca/protee. Distribution : Presses de l'Université du Québec, 2875, boul. Laurier, Sainte-Foy, Québec - G1V 2M2, téléphone : (418) 657-4399. PROTÉE est membre de la Société de développement des périodiques culturels québécois (SODEP). Les textes et illustrations publiés dans cette revue engagent la responsabilité de leurs seuls auteurs. Les documents reçus ne sont pas rendus et leur envoi implique l'accord de l'auteur pour leur libre publication. PROTÉE est diffusée sur Érudit, portail des revues savantes (www.erudit.org) et indexée dans Argus, Klapp, Ulrich's International Periodicals Directory, OXPLUS et dans le Répertoire de la vie française en Amérique. L'impression de PROTÉE a été confiée à l'Imprimerie commerciale.

Envoi de Poste-publications – Enregistrement n° 07979

Dépôt légal : Bibliothèque nationale du Canada, Bibliothèque et Archives nationales du Québec

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés © PROTÉE 2011

ISSN-0300-3523

SÉMIOTIQUE ET BOUDDHISME

PRÉSENTATION / *Louis Hébert* 5

SÉMIOTIQUE BOUDDHISTE : perspectives et questions ouvertes / *Fabio Rambelli* 9

UNE RENCONTRE SINGULIÈRE ENTRE STRUCTURALISME ET BOUDDHISME :
Saussure, Bouddha, Lévi-Strauss / *Sungdo Kim* 19

NEUROSÉMIOTIQUE ET BOUDDHISME.
Dialogue interculturel entre la science et la conscience / *Daniel S. Larangé* 31

APPROCHE SÉMIOTIQUE EXPLORATOIRE DES PARABOLES
ET DES IMAGES LANGAGIÈRES DU *SŪTRA DU LOTUS* / *Anna Ghiglione* 45

DÉMYSTIFICATION DU SIGNE
et destruction du sens dans le *kōan zen* / *Simon Kim* 55

WEI ZHAO. Une présentation de *James Partaik* 65

L'HABIT FAIT-IL LE MOINE ?
Sémiotique sociale de « l'être bouddhiste » dans le contexte occidental / *Lionel Obadia* 71

OPÉRATIONS DE TRANSFORMATION
DANS L'ICONOGRAPHIE DU BOUDDHISME TIBÉTAIN / *Louis Hébert* 81

EMPREINTE ET RÉINCARNATION / *Benoît Mauchamp* 95

HORS DOSSIER

DU SENS AUX SENS :
les représentations mentales dans l'acte de lecture / *Sylvain Brehm* 107

IMAGES IDENTITAIRES ET RHÉTORIQUE :
la première de couverture de guides touristiques / *Montserrat López Díaz* 113

TEMPS NARRATIF, TEMPS DIALECTIQUE.
Une étude d'un panneau de Max Beckmann / *Anne Beyaert-Geslin* 123

Sémiotique et bouddhisme

Quelques repères

LOUIS HÉBERT

AU PREMIER ABORD, on pourrait voir dans le thème proposé une exploitation mécanique de la capacité du « et » de conjoindre toutes choses. Mais le bouddhisme et la sémiotique se relient de plusieurs manières fortes, parfois inattendues. Et si certains de ces liens pertinents ont commencé d'être explorés, la plupart restent encore à dégager.

Toute religion se pose la question du sens, immanent et transcendant, et par là pose des questions sémiotiques, définit des structures du signe, des typologies des sens, des processus et critères interprétatifs, etc. Il est donc une sémiotique bouddhiste comme il est, par exemple, une sémiotique chrétienne. En fait, puisque le bouddhisme est particulièrement protéiforme, il est de nombreuses sémiotiques bouddhistes. Par exemple, pour prendre simplement le problème de la référence :

Dans le bouddhisme ancien, la vision karmique du monde ou saṃsāra résulte de la projection d'une interprétation égotique sur un arrière-monde neutre et objectif. L'école mahayaniste yogācāra et le vajrayāna vont plus loin : il n'existe pas d'arrière-monde et tous les phénomènes que nous ressentons sont de simples perceptions sans plus (sanskrit vijñaptimātra), surgies de l'esprit qui les prend pour référents. (Cornu, 2009 : 26)

Les religions sont également des objets sémiotiques, parmi d'autres. Parmi d'autres mais, également, plus que d'autres, pour ainsi dire : elles sont, pour le meilleur et pour le pire, au fondement des cultures, même de celles qui, comme l'occidentale, réévaluent et parfois rejettent leur héritage religieux. L'étude des religions peut bien sûr porter sur les objets qu'elles produisent – textes, images, sculptures, monuments, livres, rituels, concepts, etc. – ou sur les performances qui les concrétisent. L'étude des textes religieux est assurément la plus répandue et la plus avancée.

L'étude sémiotique des textes chrétiens est courante et déjà ancienne. Il n'est que de penser aux travaux du Centre pour l'analyse du discours religieux (Cadir, Université de Lyon) qui, malgré son nom, s'intéresse exclusivement aux lectures sémiotiques de la Bible. La revue qu'il anime, *Sémiotique et Bible*, est publiée depuis 1975. Au Québec, pensons au groupe Aster (Analyse sémiotique des textes religieux).

L'étude sémiotique des textes bouddhistes et, même plus largement, du bouddhisme sous quelque aspect que ce soit, reste, quant à elle, embryonnaire. Parmi les chercheurs pionniers, on trouve Roland Barthes (1970), François Rastier (2006) et, surtout, Fabio Rambelli. Ce dernier, actif dans le monde anglophone et italo-phonique, s'avère, à notre connaissance, le seul sémioticien qui se consacre essentiellement à l'étude du bouddhisme. C'est dire que le dossier que nous proposons permettra de baliser quelque peu une terre quasi vierge, particulièrement pour ce qui est du monde francophone.

Plus fondamentaux et plus étonnants sont les liens entre le bouddhisme et la sémiotique de Saussure et, conséquemment, les sémiotiques saussuriennes, de Hjelmslev à Rastier :

Ne serait-ce que par ses études de sanscrit, commencées dès sa treizième année, puis sa formation d'indo-européaniste à Leipzig, Saussure avait naturellement été en contact approfondi avec la pensée indienne. [...] Nous soulignerons des affinités remarquables entre la critique saussurienne de l'ontologie aristotélicienne qui préside aux théories de la signification et la critique bouddhiste de l'ontologie des logiciens védiques. Nous ne chercherons pas cependant à déterminer si les rencontres entre Saussure et les penseurs bouddhistes se justifient par des « influences », ou reflètent simplement une logique des positions théoriques. (Rastier, 2006 ; texte en ligne)

Barthes, quant à lui, a donné une interprétation proprement sémiotique de concepts bouddhistes et « a contribué à la problématisation sémiotique de concepts, tels la vacuité et l'éveil, généralement envisagés d'un point de vue religieux » (Rambelli, texte en ligne ; notre traduction)¹.

D'autres auteurs non seulement se laissent influencer par le bouddhisme, mais produisent des syncrétismes en mélangeant concepts bouddhistes et sémiotiques. C'est ainsi que

Floyd Merrell (1991), utilisant le concept de la semiosis illimitée de Peirce comme point de départ, essaie de décrire une théorie sémiotique appropriée à la « nouvelle » cosmologie. Selon Merrell, qui décrit le cosmos comme un flux sémiotique incessant, il n'y a aucune façon de parler de la réalité objective parce que tout ce qui existe dans notre monde « ne peut être plus que sémiotiquement réel ». Pour esquisser sa cosmologie sémiotique, Merrell recourt aussi aux métaphores bouddhistes et à des concepts comme la vacuité et le filet d'Indra. (Ibid.)²

Il existe également quelques liens entre la sémiotique et le bouddhisme qui proviennent d'une similitude plus aléatoire. On pourrait mentionner l'étonnante ressemblance – mais on sait que le simple hasard est l'un des plus grands pourvoyeurs de ressemblances – entre, respectivement, d'une part, priméité et secondéité de Peirce et, d'autre part, dans le bouddhisme, pensée non dualiste (le type de pensée auquel aspire le pratiquant) et pensée dualiste (le type de pensée ordinaire, qui mène à la confusion et donc à la création du *saṃsāra*, c'est-à-dire à l'insatisfaction). Quant à nous, nous avons montré (Hébert, à paraître) les ressemblances et différences entre le carré sémiotique, le tétralemmme des Grecs anciens et le *catuṣkoṭi* bouddhiste systématisé par Nāgārjuna. Ces derniers liens ne sont pas qu'aléatoires, puisque le carré sémiotique est partiellement dérivé du tétralemmme et qu'Aristote connaît « parfaitement le tétralemmme sinon le mot » de « *catuṣkoṭi* » (Bugault, 2002 : 2821).

Pour une approche plus complète des relations entre sémiotique et bouddhisme, on consultera en ces pages l'article de Fabio Rambelli, spécialiste de la question. Nous nous contenterons ici, puisque le bouddhisme est à la fois tellement à la mode, si l'on peut dire, et si mal connu, de définir sommairement les traits principaux d'un objet bouddhiste et de signaler quelques liens entre ces traits et la sémiotique ou des sémiotiques spécifiques.

Il est extrêmement difficile de présenter une synthèse du bouddhisme, même en quelques centaines de pages. Il y a à cela plusieurs raisons, dont les principales sont sans doute : l'amplitude temporelle ; l'étendue géographique ; la variété linguistique et culturelle ; le nombre et la diversité des textes canoniques (par exemple, le *Kangyur*, le canon tibétain, compte 100 volumes) et des pratiques qui y sont associées. Qu'y a-t-il de commun entre les trois

1. "Barthes contributed to the semiotic problematization of concepts such as emptiness and enlightenment, usually considered only from a religious point of view."

2. "Floyd Merrell (1991), using Peirce's theme of unlimited semiosis as a starting point, attempts to outline a theory of semiotics suitable to the 'new' cosmology. According to Merrell, who describes the cosmos as an incessant semiotic flow, there is no way to talk about objective reality because everything that exists in our world 'can be no more than semiotically real.' To sketch his semiotic cosmology, Merrell resorts also to Buddhist metaphors and concepts such as emptiness and Indra's net."

grandes formes du bouddhisme, si différentes, que sont l'*hīnayāna* (le *theravāda* est la seule école actuellement existante issue du bouddhisme de ce courant), le *mahāyāna* (dont la forme la plus connue est sans doute le zen) et le *vajrayāna* (ou tantrisme bouddhiste, à distinguer du tantrisme hindou)? Cornu (2004) identifie trois traits communs principaux: la prépondérance accordée à la grande compassion et à la sagesse (qualités que nous définirons plus loin); un acte de foi et de pratique – la prise de refuge dans les trois joyaux, soit le Bouddha, le *dharma* (la doctrine) et la *saṅgha* (la communauté des pratiquants) –; les « quatre sceaux des préceptes ». Ces « quatre sceaux des préceptes » sont quatre grandes thèses que, en principe, toute production bouddhiste (texte, concept, représentation, etc.) véhicule, ou à tout le moins présuppose.

- (1) Tous les phénomènes conditionnés (et donc composés) sont impermanents: « Ils naissent quand les conditions sont réunies et se dissolvent lorsque celles-ci cessent d'être présentes » (*ibid.*: 15). L'impermanence grossière, celle des journées, des saisons, par exemple, est patente. Mais tout ce qui est change à chaque instant. C'est dire qu'une sémiotique dynamique (la sémiotique tensive, par exemple), qui met l'accent sur les processus plutôt que sur les états, toujours transitoires, est nécessaire pour appréhender correctement le monde (dans la mesure où l'on considère qu'une théorie doit épouser plus ou moins la forme de l'objet qu'elle veut décrire).
- (2) Tout ce qui est corrompu est souffrance: « ce qui est conditionné est précisément corrompu. Mais la corruption réside surtout dans nos perceptions illusionnées [fruit de l'ignorance] qui attribuent une permanence à ce qui n'en a pas et une réalité à ce qui n'est qu'illusion. L'illusion est un décalage par rapport à la réalité » (*ibid.*). Ce décalage ne peut mener, encore une fois, qu'à la souffrance. « Souffrance », dans le bouddhisme, doit être entendue au sens large de « dysphorie ». Cette souffrance au sens large englobe donc la souffrance au sens étroit, mais également toute forme d'insatisfaction, de malaise, etc. L'ignorance entraîne la production d'émotions ou de passions négatives, les deux principales étant l'attachement (entendu au sens d'attachement égotique malsain) et l'aversion (dont les expressions les plus fortes sont la haine et la colère). La sémiotique thymique ou axiologique et la sémiotique des passions seront particulièrement pertinentes pour décrire les objets et processus euphoriques et dysphoriques abordés dans le bouddhisme.
- (3) Tous les phénomènes sont dépourvus de soi: « s'ils sont conditionnés, les phénomènes sont donc dépendants de causes et de circonstances liées à d'autres phénomènes tout aussi conditionnés. [...] Pourtant, nous ne cessons pas d'attribuer aux êtres et aux choses une identité permanente et autonome » (*ibid.*: 15-16). Cette méprise, comme toute méprise, ne peut que conduire à la souffrance. La valeur saussurienne (dans la langue, il n'y a que des différences) peut être vue comme une transposition dans la langue de l'interdépendance même régissant le *saṃsāra*, notre monde conditionné.
- (4) Le *nirvāṇa* est paix:

Si le Bouddha n'avait enseigné que les trois marques de l'existence [les trois premiers sceaux], le bouddhisme pourrait effectivement être taxé de religion pessimiste comme l'ont cru bon nombre de ses détracteurs [...]. Loin d'être un anéantissement comme l'ont cru nombre de penseurs occidentaux, le nirvāṇa désigne un état de liberté complète où l'on est affranchi définitivement de tout conditionnement et de toute souffrance. Comment, cependant, décrire l'inconditionné si ce n'est en des termes négatifs par rapport aux phénomènes conditionnés, les seuls que nous connaissons dans ce monde? (Ibid.)

La cognition de l'être éveillé est au-delà de la pensée conceptuelle, toujours duelle, et l'Éveil, en tant qu'objet ou en tant qu'expérience, ne peut être proprement décrit par la pensée conceptuelle. Notamment, il ne se laisse pas catégoriser sous l'une ou l'autre des quatre positions et propositions du tétralemm (ou des dix positions et propositions du carré sémiotique – voir Hébert, à paraître). On ne peut donc y appliquer aucune des proposi-

tions suivantes, dont l'ensemble est réputé exhaustif : cela est ; cela n'est pas ; cela est et n'est pas ; ni cela est ni cela n'est pas. Cette indécidabilité absolue, conséquence de l'indétermination absolue de l'objet, n'est pas sans lien, comme nous l'avons dit, avec la priméité peircienne.

Notre regard portera dans trois directions principales, qui seront autant de volets de ce numéro : bouddhisme et théories sémiotiques ; bouddhisme et interprétation ; représentations bouddhistes.

Dans le premier volet, Fabio Rambelli développe une synthèse des relations avérées ou à développer entre bouddhisme et sémiotique. Il approfondit ces relations chez Barthes et dans une stratégie de remotivation des signes dans le *shingon*. Sungdo Kim traite de la rencontre entre le bouddhisme et, d'une part, Saussure et, d'autre part, Lévi-Strauss ; en particulier, les liens entre ce dernier et le bouddhisme n'ont jamais, semble-t-il, été étudiés avant. Les confluences entre bouddhisme et neurosémiotique, et plus généralement science, sont l'objet du texte de Daniel S. Larangé ; le postulat de base, très simple mais capital dans le bouddhisme, en est que la manière de penser le réel détermine la façon de le vivre.

Dans le cadre du deuxième volet sur le bouddhisme et l'interprétation, Anna Ghiglione étudie la fonction sémiotique des images langagières dans la version chinoise du *Sūtra du Lotus*. Simon Kim, quant à lui, touche au signe et à la « destruction » du sens dans le *kōan* zen. Les deux articles montrent les stratégies visant, paradoxalement, à utiliser le langage pour dépasser la pensée conceptuelle dyadique qu'il charrie et atteindre à la cognition adéquate.

Pour terminer, au sein du volet sur les représentations bouddhistes, Lionel Obadia discute de l'« être bouddhiste » en contexte occidental, où sont brouillées les marques traditionnelles d'adhésion relevant de signes comportementaux, discursifs ou vestimentaires. Louis Hébert explore les opérations de transformation dans un corpus iconographique du bouddhisme tibétain ; il appert que les opérations d'adjonction et d'augmentation sont privilégiées dans les représentations, au détriment de la suppression et de la diminution. Benoît Mauchamp, enfin, s'attarde au concept sémiotique de l'empreinte, en particulier tel qu'il se manifeste dans les films *Little Buddha* et *Unmistaken Child* ; l'empreinte est l'inscription des formes signifiantes, ici la conscience d'un être réalisé décédé, dans un substrat matériel, ici un nouveau corps.

OUVRAGES CITÉS

- BARTHES, R. [(1970) 2007] : *L'Empire des signes*, Paris, Seuil.
- BUGAULT, G. [(1990) 2002] : « *Catuṣkoṭi* », dans S. Auroux (dir.), *Les Notions philosophiques : dictionnaire*, Paris, PUF, 2820-2821.
- CORNU, P. [2004] : « Quelle unité sous la diversité des expressions ? » dans P. Cornu et M. Gotin, *La Terre du Bouddha*, Paris, Seuil, 14-17 ;
- [2009] : « Introduction », dans Padmasambhava, *Le livre des morts tibétain*, Paris, Buchet-Chastel, 19-55.
- HÉBERT, L. [2007] : « L'analyse thymique », *Dispositifs pour l'analyse des textes et des images. Introduction à la sémiotique appliquée*, Limoges, Pulim, 151-172 ;
- [à paraître] : « Sémiotique et bouddhisme. Carré sémiotique et tétralemme (*catuṣkoṭi*) », dans L. Hébert et L. Guillemette (dir.), *Performances et objets culturels*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- MERRELL, F. [1991] : *Signs Becoming Signs. Our Perfusive, Pervasive Universe*, Bloomington, Indiana University Press.
- RAMBELLI, F. [s.d.] : *Buddhism*. En ligne : <http://psychology.jrank.org/pages/1949/Buddhism.html> (page consultée le 12 mai 2011).
- RASTIER, F. [2006] : « Saussure, la pensée indienne et la critique de l'ontologie », *Texto!*. En ligne : http://www.revue-texto.net/Saussure/Sur_Saussure/Rastier_Inde.html (page consultée le 12 mai 2011). Texte d'abord paru en 2002 dans la *Revue de sémantique et de pragmatique*, n°11, 123-146.

SÉMIOTIQUE BOUDDHISTE: PERSPECTIVES ET QUESTIONS OUVERTES¹

FABIO RAMBELLI

En 1970, à la suite d'un voyage au Japon, Roland Barthes écrit un livre bref mais magnifiquement illustré intitulé *L'Empire des signes*. Dans ce recueil d'impressions sémiologiques sur le « Japon » – Barthes annonce qu'il écrit sur un « peuple fictif » (2002 : 351) –, il propose, parmi tant d'autres choses, un aperçu de quelques stratégies du bouddhisme zen. Cet ouvrage est important, car c'est la première fois qu'un sémiologue d'envergure témoigne de son intérêt envers le bouddhisme². La reconstruction barthésienne de la sémiologie du zen a exercé une influence prépondérante de plusieurs manières : elle a attiré l'attention des sémiologues du monde entier sur l'existence de paradigmes sémiotiques autres – en particulier sur celui que constitue au Japon le bouddhisme zen – ; elle a jeté pour plusieurs sémiologues japonais les bases de la compréhension de leur propre civilisation (voir Ikegami, 1991) ; elle a aussi cimenté des idées sur le zen et sur le bouddhisme en général auprès des intellectuels occidentaux qui y voient une forme de mysticisme éloignée de toute compréhension et discussion rationnelles. Ainsi, le rejet barthésien de la signification et son accent sur le signifiant se sont révélés être des manières de lancer une mode – et sans doute aussi une nouvelle forme de rectitude politique – en formulant autrement les stéréotypes établis sur les civilisations orientales, avec leur nébulosité, leur formalisme, leur souci des rituels, leur irrationalité, etc.

Dans cet article, plutôt que traiter de l'interprétation occidentale des principes sémiologiques du bouddhisme, je vais circonscrire un petit nombre de questions et de méthodologies explicitement sémiotiques de par leur nature et leur contenu, telles qu'on les a développées au sein de la tradition bouddhiste. J'ai conscience du fait que l'expression « sémiotique bouddhiste » réfère de façon quelque peu ambiguë à la fois à la « sémiotique qui s'est développée au sein de la tradition bouddhiste » et à « l'étude sémiotique du bouddhisme ». Je l'emploierai néanmoins au cours de cet article, car je pense que les deux acceptions de l'expression ne sont pas nécessairement en opposition. En fait, l'étude sémiotique du bouddhisme – qui en tant qu'entreprise sémiotique se doit de tenir compte des principes et des développements des disciplines sémiotiques contemporaines – devrait nécessairement employer des outils conceptuels tirés de la tradition bouddhiste elle-même, après les avoir élucidés et recontextualisés.

Dans cet article, après avoir identifié la nature orientaliste des travaux de Barthes, je vais présenter un aperçu des questions sémiotiques traitées par la réflexion

bouddhiste, à commencer par le rôle de la sémiotique dans la doctrine bouddhiste du salut, avant de continuer par l'étude d'autres thèmes plus spécifiques (l'épistémologie, la réalité et sa représentation). Je discuterai alors d'un cas particulier des doctrines reliées à la question sémiotique, tiré de la tradition tantrique du bouddhisme japonais. En conclusion, je suggérerai quelques directions de recherche supplémentaires.

Avant de commencer, cependant, une précision importante est nécessaire. Le bouddhisme est une tradition vaste et fluide qui embrasse vingt-cinq siècles sur tout le continent asiatique et, depuis maintenant plus de cent ans, à travers le monde entier. Il ne s'agit pas d'un système intellectuel et religieux unifié; il est entré en interaction fertile avec les civilisations dans lesquelles il s'est répandu, y compris l'Inde, la Chine, le Tibet, le Japon, la Corée et toute l'Asie du Sud-Est. Pour toutes ces raisons, il est quasiment impossible de décrire une «sémiotique bouddhiste» normative. Je me contenterai donc d'indiquer un petit nombre de domaines (il en existe bien d'autres), en particulier en provenance du bouddhisme *mahāyāna* (la tradition *theravāda* exigerait un traitement différent), qui sont plus ou moins communs à plusieurs civilisations bouddhistes, sinon à toutes.

L'ORIENTALISME BARTHÉSIEN

Le traitement que réserve Barthes au bouddhisme zen est fortement teinté d'orientalisme. Évidemment pas par la variété impérialiste et dégradante de l'orientalisme qu'a stigmatisée Edward W. Said, mais par un orientalisme bienveillant, qui adopte une fascination profonde pour la différence culturelle et qui recherche activement les différences altératrices dans le but de déployer une autre théorie et une autre pratique culturelles. Barthes propose que le bouddhisme zen, dont il fait le paragon de la culture japonaise et aussi, pourrait-on dire, de l'ensemble de la tradition bouddhiste, a conçu une sémiotique particulière, une sémiotique exclusivement attentive au signifiant et qui a donc volontairement laissé de côté, voire totalement effacé, le signifié. Barthes définit «l'esprit du zen» (2002 : 415) comme cette attitude japonaise particulière «où s'opère un certain

ébranlement de la personne» qui «opère un *vide de parole*», qui produit «l'exemption de tout sens» (*ibid.* : 352). Le zen, selon lui, ne possède ni centre ni profondeur: tout y est pure surface, trait distinctif improductif qui ne désigne aucun sens, surtout parce que ce qui constitue, toujours selon Barthes, le Sens central de la métaphysique occidentale, c'est-à-dire Dieu, en est absent. Par conséquent, la culture du zen met l'accent sur les surfaces, les formes, l'étiquette, les rituels – un jeu formel dénué de contenu et des surfaces dénuées de profondeur. Ce système religieux et intellectuel dépourvu de sens est paradoxalement le paradis du sémiologue.

Barthes, toutefois, ne propose pas une interprétation du bouddhisme zen qui brille par son originalité. Bien au contraire, il recycle tout bonnement, sur un mode (post-)sémiotique, les interprétations modernistes du bouddhisme zen avancées entre autres par D.T. Suzuki, A. Watts et les *beatniks*. Pour dire les choses autrement, l'originalité de Barthes consiste à jeter sur ces représentations modernistes une patine sémiotique. Il est difficile de déterminer si la trajectoire intellectuelle de Barthes lui-même, qui va s'éloignant de la sémiologie dans ses travaux postérieurs à *L'Empire des signes*, a été inspirée par une telle connaissance du modernisme zen³; ou bien si ses propres thèses post-sémiotiques trouvent un écho dans la rhétorique du modernisme zen. Il n'en reste pas moins que ce qui est intéressant à remarquer est le fait que D.T. Suzuki ait déjà signalé, certes sous forme implicite, l'existence de questions sémiotiques dans la pratique et la pensée zen. Sans jamais recourir au terme de «sémiotique» ni à sa terminologie reconnue, Suzuki a confusément indiqué que le discours et la pratique zen visent à surmonter les restrictions de la langue ordinaire et de la signification en général par la mise en place de stratégies particulières, telles que le recours au paradoxe, le défi lancé à la conceptualisation par l'opposition terme à terme, l'exploitation de la contradiction (une sorte de déconstruction avant la lettre), la répétition (afin d'empêcher la production de la signification) et diverses autres méthodes performatives comme l'exclamation, les pratiques corporelles, etc. (Suzuki, 1972 et 1996).

Bien avant Suzuki, Arthur Schopenhauer avait déjà ouvert la voie à l'attitude de Barthes, quoique d'une façon un peu brouillonne, en définissant les enjeux fondamentaux d'une entreprise sémiotique censément bouddhiste, à savoir le rôle de l'intentionnalité (la «volonté») et le statut des signes (la «représentation») – ou plutôt, s'il faut être précis, l'exigence qui nous est faite de dompter notre volonté pour en arriver à surmonter les représentations et à atteindre la réalité authentique (le salut)⁴.

QUELQUES QUESTIONS DE SÉMIOTIQUE GÉNÉRALE DANS LE BOUDDHISME

Malheureusement, Barthes n'était pas bouddhologue et ne pouvait s'appuyer que sur ce qui était disponible en traduction à son époque. En outre, il faut se rappeler que la plupart des bouddhologues de l'époque (tout comme ceux d'aujourd'hui...) n'avaient pas encore un intérêt explicite envers les questions sémiotiques. Il n'est donc pas surprenant que les vues de Barthes sur le zen aient été quasiment ignorées par les bouddhologues. Quoi qu'il en soit, depuis les années 1970, l'intérêt sémiotique pour le bouddhisme s'est significativement accru, et plusieurs travaux d'érudition de premier plan ont été publiés, avec le résultat que le paysage des études sémiotiques bouddhistes s'est doté de contours de plus en plus nets qui définissent un champ de recherche stimulant. Parmi les auteurs importants qui ont signé des travaux au sujet du bouddhisme plus ou moins explicitement inspirés par des considérations sémiotiques et qui ont traité de questions directement utiles à la compréhension du bouddhisme en termes sémiotiques, il faut noter les contributions particulièrement fondatrices de Stanley Tambiah, Bernard Faure, Allan Grapard, David Eckel, Donald Swearer, Alexander Piatigorsky, Youxuan Wang, Mario D'Amato, José Cabezon, Charles Orzech, Richard Payne, Varela, Thompson et Rosch, Ryuichi Abé et Steven Heine; parmi les travaux sur la textualité bouddhiste, notons Susan Klein et son livre sur les interprétations allégoriques et Charlotte Eubanks pour le statut et la fonction des textes du bouddhisme⁵.

Les préoccupations sémiotiques s'enracinent profondément dans les enseignements bouddhistes

qui remontent à ses débuts. Premièrement, on rencontre l'idée, répandue dans la réflexion de l'Inde ancienne, que le monde n'est pas ce qu'il semble, mais qu'il est recouvert par un voile d'illusion (*māyā*), qu'il convient de lever si l'on veut regarder le monde tel qu'il est. Cette situation provoque le besoin de mieux et plus exactement comprendre le soi et la réalité – non comme une simple quête épistémologique, mais du fait d'un rapport direct avec la sotériologie. Ainsi, pour le bouddhisme, la sémiotique possède une pertinence directe pour le salut – un point essentiel que même les bouddhologues sous-estiment souvent.

Deuxièmement, le Bouddha a explicitement refusé de nommer son successeur à la tête de la communauté monastique bouddhiste à sa mort, avec pour résultat qu'on s'est longuement et continûment efforcé d'identifier ce que le Bouddha a «vraiment» dit (et voulu dire) et ce que le Bouddha aurait dit ou pensé devant chaque nouveau défi. En d'autres termes, la forme décentralisée et anti-autoritaire choisie par la plupart des traditions bouddhistes à la suite de la mort du Bouddha historique a présidé à l'émergence d'une activité interprétative incessante – un facteur déterminant du développement des rituels et des doctrines du bouddhisme. Cette copieuse activité d'exégèse a donné lieu à des discussions explicitement sémiotiques, par exemple sur la distinction entre le sens littéral et le sens étendu des expressions (à rapprocher de la distinction entre dénotation et connotation).

Troisièmement, le bouddhisme *mahāyāna*, lui aussi dans le but d'expliquer et de systématiser le large éventail des positions attribuées au Bouddha selon le corpus croissant des écrits, a adopté la notion d'*upāya* ou «moyens habiles» (voir Pye, 2003). Selon cette notion, le Bouddha a prêché des doctrines différentes à divers auditoires selon l'intérêt et la capacité de compréhension de chacun d'entre eux. Autrement dit, les textes bouddhistes sont explicitement relationnels et déterminés par le contexte, ce qui soulève le problème, d'une part, de la reconstruction du contexte de production ou d'énonciation «original» (dans le but de mieux comprendre le texte) et, d'autre part, de la mise en relation des doctrines diverses (et

parfois contradictoires) qu'on trouve dans les textes pour en tirer un récit unifié.

Quatrièmement, la diffusion du bouddhisme dans de nombreux pays étrangers a exigé le recours à la traduction. En fait, la traduction vers le chinois et le tibétain d'une quantité gigantesque de textes bouddhistes en provenance d'Inde et d'Asie centrale constitue peut-être la plus ample tentative de traduction jamais entreprise dans les cultures pré-modernes. Ce phénomène a aussi guidé les questions sémiotiques, telles que les pratiques et théories de la traduction, la production de dictionnaires (sanskrit-tibétain, sanscrit-chinois et sanscrit-chinois-japonais), de grammaires, la prise en compte explicite et théoriquement informée des différences culturelles et linguistiques; dans un tel contexte, la reconnaissance de la distinction entre le signifiant (le texte sanscrit) et le signifié (le sens identifié, interprété, et ensuite traduit en chinois ou en tibétain) s'est faite encore plus visiblement.

Cinquièmement, le discours d'exégèse qui a commencé en Inde s'est poursuivi dans d'autres pays, souvent à la faveur de l'influence des systèmes philosophiques et religieux extérieurs (en Asie de l'Est, le confucianisme, le taoïsme, le shintoïsme et le chamanisme ont joué un rôle capital). Dans le cas du Japon, par exemple, cet état de fait voulait dire qu'un érudit agissant comme interprète des textes bouddhistes devait posséder des connaissances de base en sanscrit, une bonne maîtrise du chinois et la capacité de traduire et de re-sémiotiser en japonais, sur la base des expressions et imageries locales, des concepts originalement exprimés dans des langues étrangères – ce qui a encore augmenté la complexité sémiotique des doctrines bouddhistes et la conscience qu'en avaient leurs exégètes.

En d'autres termes, nous pourrions dire que la doctrine du salut bouddhiste se rattache directement à des questions et à des pratiques sémiotiques, telles que les relations entre le monde, l'esprit et le langage (et l'expression en général); la réalité et ses représentations; les signifiants, les signifiés et leurs référents; et, en dernier ressort, la nature du langage et des systèmes de signes dans leur généralité. Plus particulièrement, il est possible de

cerner dans le bouddhisme deux attitudes de base envers les langages et les signes. Selon la première, la langue ordinaire, conçue comme arbitraire et conventionnelle, ne peut qu'être source d'erreur et se montrer incapable de représenter la réalité telle qu'elle est; elle est par conséquent dénuée d'utilité (voire délétère) lorsqu'il s'agit d'atteindre le salut. Selon une autre attitude, cependant, il existe une langue non ordinaire, «authentique», parfaitement adaptée à la représentation du monde et qui conduit les êtres vers l'éveil spirituel. Cette langue est celle que parle le Bouddha: du fait de son statut ontologique et épistémologique, les paroles du Bouddha sont, croit-on, dotées d'un pouvoir magique et thaumaturgique.

Cette dernière attitude a encouragé les exégètes bouddhistes à se mettre en quête de l'identification et de la compréhension d'une telle «langue authentique» et des signes absolus qui s'y rattachent – c'est-à-dire des signes vus comme non arbitraires, motivés, et en relation directe avec les objets/concepts qu'ils désignent. Cette quête a pris de nombreuses formes, mais deux paradigmes sont certainement les plus pertinents pour le sémioticien. D'une part, le bouddhisme zen a mis l'accent sur l'idée d'une transmission directe et immédiate «d'esprit à esprit» entre le Bouddha et les patriarches, puis les maîtres, jusqu'aux disciples d'aujourd'hui. Cette notion requiert le perfectionnement de stratégies discursives et performatives particulières, comme les illustre le *kōan*, et va de pair avec leur mise en application (par le paradoxe, la répétition, le dérangement de la pensée logique, l'action rituelle), afin d'essayer de rompre le joug de la langue ordinaire et de faire agir des visions différentes du soi et de la réalité. D'autre part, le bouddhisme tantrique a postulé le mantra (la parole sacrée) comme étant la langue vraie et absolue; dans cette langue, l'intention du Bouddha prononçant le mantra, son signifiant, son signifié, son référent et sa valeur performative sont supposés tous entrer en résonance. Si le zen vise ainsi à la raréfaction des signes dans une tentative de lever le voile qui recouvre le Réel, le bouddhisme tantrique fait quant à lui proliférer les systèmes sémiotiques en créant des textes complexes, polysémiques (dont le meilleur exemple

serait le mandala), dans le but de re-représenter la réalité « telle qu'elle est », sous toutes les coutures de sa complexité bigarrée.

Il convient de souligner que ces deux paradigmes sont davantage des tendances conceptuelles abstraites que des « écoles » séparées et clairement définies. Ainsi, on rencontre tant dans le zen que dans le bouddhisme tantrique des attitudes ambivalentes devant les représentations du sacré (images, icônes, textes, reliques). Certains auteurs les traitent comme des indicateurs pointant vers autre chose, une chose qui ne saurait s'exprimer directement; d'autres les traitent comme des présences et des incarnations du sacré douées d'agentivité autonome et de pouvoir salvifique⁶. Les doctrines de la présence inaliénable du sacré dans les artefacts spécifiques, évidemment importée d'une conception sémiotique reposant sur la motivation, ont été avancées et étendues dans des visions des signes du sacré comme mandalas et microcosmes. Selon ces thèses, les représentations spécifiques (mantras, mandalas, icônes) seraient des condensations de l'univers tout entier; l'interaction rituelle avec ces représentations spécifiques conduirait à l'éveil spirituel. En même temps, l'univers tout entier est imaginé comme un texte signifiant – par un pansémiotisme mystique, mais aussi lucidement contrôlé, qui échappe encore à l'approche sémiotique occidentale⁷.

L'ÉPISTÉMOLOGIE BOUDDHISTE

Ainsi que la discussion précédente le montre très clairement, l'épistémologie (l'acquisition d'une connaissance authentique du soi et du verbe) est une question centrale pour le bouddhisme. Le modèle épistémologique de base consiste en une circulation entre le physique (*rūpa*) et le mental (*nāma*), au moyen de la perception (*vedanā*), de l'idéation (*saṃjñā*) et de la volition (*saṃskāra*). Ce sont les cinq agrégats (*skhandā*) qui constituent tous les êtres doués de sensibilité (y compris les êtres humains). Cette doctrine visait à expliquer le principe bouddhiste fondamental de l'inexistence du soi (*anātman*), qui exclut l'existence du soi substantiel (à savoir de l'âme). Le bouddhisme *mahāyāna* a développé cette théorie plus avant, selon deux axes: soit en niant l'existence autonome et

substantielle des cinq agrégats, soit en mettant l'accent sur le rôle de l'esprit.

Selon la première de ces deux interprétations, avancée par l'école Mādhyamaka qui prend sa source auprès de Nāgārjuna (II^e et III^e siècles de notre ère), la vacuité (*śūnyatā*) est la condition essentielle de toute chose et de tout être. Dans ce contexte, le *śūnyatā* est un concept à la fois ontologique et épistémologique. Ontologiquement parlant, le *śūnyatā* renvoie au fait que rien n'a d'existence autonome, puisque tout est le résultat d'une combinaison de facteurs de causalité. Sur le plan épistémologique, le *śūnyatā* renvoie au fait que, puisque tout est relationnel, la tâche du langage est de décrire à la fois le manque d'autonomie et le caractère essentiellement relationnel des choses.

Selon l'interprétation qui met l'accent sur le rôle de l'esprit, qu'a développée l'école Yogācāra (aussi connue sous le nom de *vijñāptimātratā*, « l'esprit-seulement »), originalement établie par Asaṅga (IV^e siècle de notre ère) et Vasubandhu (IV^e-V^e siècles), toutes les choses telles que nous les percevons et comprenons (nous y compris) sont le produit d'activités mentales d'articulation d'un substrat sous-jacent. Ce substrat, quoiqu'il demeure insaisissable, se définit comme l'ordre de la vacuité (*śūnyatā*), comme ce qui existe tel qu'il est (*tathatā*). Il importe de noter l'acception ici différente de *śūnyatā* et l'accent mis différemment sur l'idéation.

Les deux écoles partagent toutefois une compréhension nominaliste du langage en tant qu'outil fondamental pour créer la réalité telle que nous la comprenons. Puisque les êtres doués de sensibilité ne sont, par définition, pas éveillés spirituellement (du moins pas avant leur exposition au bouddhisme), leur compréhension du monde est fautive (ou, pour le moins, partielle); le langage (ainsi que l'appareillage conceptuel qu'il mobilise), lorsqu'il articule (en discriminant) la réalité en entités discrètes, donne aux êtres humains une perception erronée de l'autonomie et de l'objectivité des choses. Puisque les sujets connaissant comprennent que les objets existent indépendamment d'eux-mêmes, et que les sujets se comprennent aussi eux-mêmes comme indépendants et autonomes, il s'agit là du point d'origine d'une ignorance fondamentale,

qui à son tour provoque le désir des choses, la frustration et la souffrance – les principales causes de la renaissance. Une des méthodes employées par la sotériologie bouddhiste consiste précisément à rendre les individus conscients de leur compréhension fondamentalement erronée de la réalité, par une reformulation complète du rôle du langage et de son rapport à la réalité.

LA RÉALITÉ ET SA REPRÉSENTATION

Ainsi que nous l'avons vu, de nombreux penseurs bouddhistes voient le langage comme le moyen d'articuler/créer le monde en imposant des catégorisations et des concepts à une réalité indifférenciée. Dans ce sens, la langue ordinaire se rapporte intimement au non-éveil (à l'ignorance et à la souffrance) et il faut passer outre. Plusieurs stratégies ont été conçues à travers les époques par diverses écoles du bouddhisme afin de fournir une représentation plus fidèle de la réalité après l'éveil – et aussi pour guider la progression sotériologique.

1. *La terminologie spécialisée.* Un usage générique de terminologie spécialisée est commun à toutes les écoles, afin de défamiliariser les usagers de la langue ordinaire et de la perception de la réalité à laquelle elle donne naissance. (En fait, l'usage excessif de jargon est désormais un obstacle important à la compréhension du bouddhisme par le grand public, même dans les pays traditionnellement bouddhistes de l'Asie.)
2. *Les effets d'étrangeté.* Le sentiment d'étrangeté semble être l'un des premiers effets visés par de nombreux écrits bouddhistes, tels que les soutras *Prajñāpāramitā*, avec leur paradoxisme et leur dissolution discursive, le *Sūtra du Lotus* et le *Sūtra de Vimālakīrti* avec leur imagerie visuelle renversante, l'*Avataṃsaka Sūtra* (Soutra de l'ornementation fleurie des bouddhas), avec sa perception surprenante de la réalité.
3. *La relativisation de la langue ordinaire.* Elle s'effectue par de multiples négations (*mādhyamaka*; *sūnyatā*), des paradoxes (le zen), la prolifération de la signification (le bouddhisme tantrique) ou la réduction aux formules de dévotion (le bouddhisme de la Terre pure).

4. *Les explications détaillées de la nature relationnelle de la réalité.* Elles s'étendent des douze maillons de la coproduction conditionnée jusqu'aux phénoménologies complexes de l'*abhidharma* et celles de l'école Yogācāra. Une telle compréhension de la nature relationnelle du tout est appelée à donner lieu à une compréhension différente – et peut-être aussi à des représentations différentes – des choses.
5. *Les doctrines de la langue absolue.* Le bouddhisme tantrique a développé des notions de l'Inde ancienne portant sur le son du cosmos en une doctrine sophistiquée au sujet du mantra comme langue absolue et dépourvue de conditionnements extérieurs, ainsi que des problèmes et des limites que nous avons relevés en parlant de la langue ordinaire.
6. *Les doctrines de la nature non arbitraire et motivée du langage et des signes.* Ces théories se sont développées tout particulièrement au sein de la tradition tantrique. Il s'agit d'un élément important qui mérite une attention plus poussée dans la mesure où il se rapporte à plusieurs stratégies sémiotiques, comme les isotopies sémantiques, l'emploi de figures de rhétorique (la métonymie plus que la métaphore) et la production de textes polysémiques.
7. *L'usage très répandu des rituels.* Ceux-ci impliquent normalement la symbolisation multi-symbolique (des manières de faire passer une représentation complexe de la réalité par des formes que la langue ordinaire ou les terminologies bouddhistes plus spécifiques ne sauraient proposer).
8. *La textualité et les stratégies interprétatives.* Comme on le sait, le bouddhisme a donné naissance à travers les siècles à une quantité étonnante de textes de diverses natures et en plusieurs langues. On sait moins, cependant, que le bouddhisme a aussi développé des doctrines sur la textualité (la nature, le rôle et le fonctionnement des textes), ainsi que des méthodes et des stratégies pour la production et l'exégèse des textes, qui sont reliées à une philosophie de l'enseignement et à des méthodologies éducatives. Les Écritures ont été analysées sur plusieurs plans – par de complexes discussions de leurs titres, le commentaire mot à

mot, le résumé par chapitre, l'exégèse synthétique, les lectures intertextuelles dans lesquelles les citations sur des sujets proches étaient collationnées de sources différentes, les lectures allégoriques ou figuratives (les textes du *mahāyāna* lus sur le mode ésotérique contre les textes séculiers lus comme des figurations de vérités religieuses bouddhistes [voir Klein, 2002]).

9. *La dimension non herméneutique.* Le bouddhisme a accordé une attention particulière à cet aspect fuyant des textes. Par exemple, les textes bouddhistes, en dépit de leurs significations et contenus narratifs complexes, de leur imagerie subtile, sont normalement utilisés de nombreuses manières qui font l'économie de leur sens (leur dimension herméneutique); ils sont vénérés, copiés et psalmodiés (d'ailleurs sans que les mots recopiés soient toujours compris), décorés de bouddhas d'or, retranscrits sur le roc, exposés au vent (comme dans les roues de prière tibétaines). Cette dimension non herméneutique pose des défis intéressants au sémioticien car, malgré le nom, une production de sens en résulte; pourtant, il est significatif que le sens écrit de textes entiers passe au second plan, en faveur de significations différentes qui ne reposent pas directement sur l'expression linguistique⁸.

UN EXEMPLE D'INTERVENTION SÉMIOTIQUE BOUDDHISTE : UNE DÉFINITION DU NON-DUALISME

Dans cette section, je vais présenter un exemple de stratégie sémiotique bouddhiste pour donner forme au concept insaisissable de non-dualisme sur la base de la tradition Shingon, la version japonaise du bouddhisme tantrique.

Le non-dualisme est un des concepts clés du bouddhisme *mahāyāna* et il a été élaboré en détail par la tradition tantrique. Le non-dualisme (en sanscrit *advāya*, en japonais *funi*, littéralement «non-deux») fait référence à la condition épistémologique de la réalité authentique, telle qu'elle existe en soi au-delà de (et préalablement à) l'articulation du langage et de la conceptualisation que les êtres humains y appliquent⁹. Le but du travail sur soi bouddhiste est de surmonter une telle vision «dualiste» et d'atteindre le non-dualisme – une appréciation de la condition

d'origine des choses. Certains *kōan zen*, comme ceux qui ont fasciné Barthes, s'essaient à ce but en entravant, relativisant et court-circuitant la pensée discursive. Le bouddhisme tantrique, au contraire, dynamite les catégories duelles en une prolifération de la signification. Le moine érudit japonais Kakuban (1095-1143) a signé un petit traité sur la structure double du mandala, dans lequel il tente de montrer que cette structure double est en fait une formation non duelle; dans cet ouvrage, il définit le non-dualisme en explorant de façon créative à la fois l'appareillage conceptuel du bouddhisme tantrique (l'ordre du contenu) et la forme des caractères chinois par lesquels les concepts principaux sont exprimés (l'ordre de l'expression), dans le but de démontrer les similarités entre les deux ordres. Pour des raisons d'espace, je me limiterai aux points centraux de la discussion que livre Kakuban¹⁰.

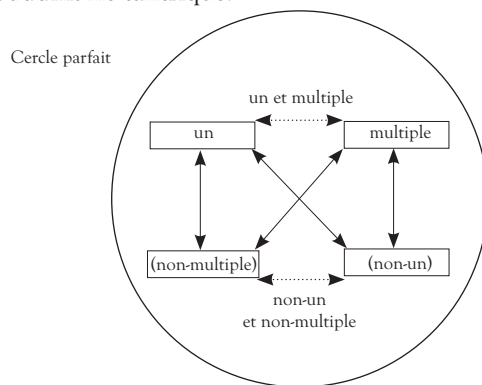
D'abord, Kakuban discute le fait que le caractère chinois *liang*, *ryō* en japonais, qui signifie ordinairement «paire», «ensemble de deux éléments», et qui s'emploie pour désigner le mandala en deux parties, est en fait doté d'une extension sémantique bien plus grande. Il poursuit alors par l'analyse de chacune des significations ésotériques qu'il a découvertes en imaginant la «paire» comme une «unité» formée de deux parties – c'est-à-dire que chaque «paire» est à la fois «une» et «deux». *In fine*, le caractère chinois représente bien le «non-dualisme» (la «paire» signifiant simultanément «un» et «deux», il s'agit d'une expression que connote le «non-deux»); il signifie aussi «non comptable» et «sans nombre» (puisque «un» signifie la «totalité» et que la totalité se compose d'éléments innombrables). Ensuite, la combinaison de ces nouveaux sens entre en jeu, en tant que «simultanément un et multiple» (la «paire» comme «unité» – «un» – et comme «sans nombre» – «multiple») et «simultanément non-un et non-multiple» (la «paire» comme «deux» – «multiple» et «un» – «non-multiple»). Enfin, Kakuban insiste sur le fait que le caractère *ryō* («paire») subsume en même temps tous les sens précédents, et renvoie ainsi à la totalité (à la fois celle de la signification et celle des êtres), vue comme entité unifiée et aussi comme multiplicité (où il voit un «cercle parfait», c'est-à-dire

le mandala, qui entoure tout); mais cela est en fait le sens de l'univers tel qu'il est représenté par le mandala bipartite. Autrement dit, un objet sacré (le mandala) dessine parfaitement les contours de la réalité qu'il représente non seulement par sa forme mais aussi par ses noms et ses attributs verbaux.

Tentons de reformuler la discussion qui précède en termes plus sémiotiques.

Kakuban envisage le non-dualisme comme un sens profond (*jigi*) corrélatif du sens superficiel (*jisō*) de «deux» – dans ce cas exprimé par le caractère *ryō*, «paire, ensemble de deux éléments». Pour représenter un concept récalcitrant à la formalisation tel que le «non-deux», Kakuban commence par établir l'axe sémantique */[un] versus [sans nombre]/* et analyse ses deux pôles. À partir de la première opposition sémantique, reformulée comme */[un] versus [multiple]/*, Kakuban construit un carré sémiotique qui comporte un axe relatif de méta-termes (*/[non-un] versus [non-multiple]/*). On trouve ainsi quatre termes (un tétralemmes) dans leurs trois relations logiques fondamentales: contrariété, contradiction, implication. Jusque-là, Kakuban suit la logique *mahāyāna* classique de Nāgārjuna. Cependant, il existe une différence importante. La tradition du Mādhyamika a recours au carré sémiotique dans le but de nier chacun de ses termes l'un après l'autre: ainsi, il parvient à montrer les interrelations de causalité entre toutes choses et, en même temps, l'impossibilité d'une pensée discursive et d'une langue qui puisse représenter positivement de telles relations mutuelles¹¹. Kakuban, cependant, adopte une autre procédure. Loin de nier les termes de son carré sémiotique, il finit par les affirmer tous, y compris les méta-termes. Tandis que le premier axe se compose de la relation */[un] versus [multiple]/*, le deuxième axe fait se connecter la méta-relation */[un et multiple] versus [non-un et non-multiple]/* que crée la fusion des deux rapports entre les termes contraires dans le premier tétralemmes (c'est-à-dire */[un] versus [multiple]/* et */[non-un] versus [non-multiple]/*). Ensuite, Kakuban ajoute un niveau de sens supplémentaire en unissant encore les deux relations de son carré méta-sémiotique; la plénitude du sens est atteinte dans la partie finale de son

texte, où il parle de cercle parfait et de totalité, deux synonymes de «mandala». À cette étape, la nature absolue du terme «deux» est expliquée: il est décrit (par le terme *ryō*) comme coextensif de l'espace sémiotique du tétralemmes – ou, autrement dit, du *topos* particulier d'où jaillit la signification. De la sorte, le «deux» est doté de qualités et de pouvoirs infinis, est parfait en tant que cercle qui contient tout, un mandala à part entière. À ce point, il n'y a rien à rajouter, puisque Kakuban a atteint la source de la signification même, le stade de l'inaccessibilité (*fukatoku*) de la signification; et pourtant, en même temps, on peut tout dire au sujet du mandala comme totalisation de la réalité. Autrement dit, l'inaccessibilité rend le concept auquel il s'applique non pas «vide» (comme dans le *mādhyamaka* de Nāgārjuna), mais absolu comme somme des éléments de la réalité hors de tout conditionnement. De cette manière, Kakuban aide l'ascète à se rendre compte, par le truchement des procédures sémiotiques, de la valeur absolue de chaque phénomène – et du mandala en particulier. Il convient de noter que chaque unité sémiotique est une multiplicité irréductible d'objets et de significations, et que tel semble être le paradigme fondamental de la sémiotique et de l'ontologie du bouddhisme tantrique.



Nous pourrions aussi faire observer que, dans la discussion ci-dessus, nous avons entr'aperçu les opérations sur le langage et sur les signes que le bouddhisme tantrique pratique afin de les «re-motiver», c'est-à-dire afin de surmonter leur arbitraire par la découverte d'une relation «naturelle» particulière entre l'expression, la signification et l'objet référentiel. La re-motivation s'accomplit

par la réorganisation de la structure sémantique de chaque expression, ce qui rend cette expression « identique » à sa signification. De ce fait, le symbole tantrique devient une sorte de fac-similé de son objet et la pratique dans laquelle il prend place est jugée identique à son but.

CONCLUSIONS

Étant donné l'intérêt croissant qu'exercent les questions sémiotiques parmi les chercheurs qui travaillent sur le bouddhisme, il est temps de mettre sur pied, de manière systématique, une étude de la sémiotique des civilisations bouddhistes, c'est-à-dire de leur *épistémè* générale ou de leurs attitudes sémiotiques fondamentales. Cela faciliterait à son tour les études de sujets sémiotiques plus spécifiques, tels que l'allégorèse; la structure métaphorique des textes, des rituels et des artéfacts; la textualité; l'analyse textuelle; la rhétorique générale; les théories et pratiques de traduction; et la signification de la dimension non herméneutique. Une étude systématique de la sémiotique bouddhiste pourrait même se révéler un soutien important pour la re-formulation et la re-conceptualisation de quelques doctrines bouddhistes pour les bouddhistes occidentaux d'aujourd'hui. Du côté de la sémiotique des cultures, la recherche sur la prise en compte des spécificités linguistiques et culturelles et sur la compréhension de soi en termes culturels dans les cultures historiquement bouddhistes pourrait aussi profiter d'une approche sémiotique systématique. En particulier, je voudrais suggérer de possibles thèmes qui se regrouperaient sous ce genre de recherche: les projets examinant, avec des outils sémiotiques, le rôle de la langue et de la culture sanscrites (que l'on nomme « indianisation ») dans l'Asie du Sud-Est et d'autres aires de l'Asie. Tout cela constituerait un projet de sémiotique des cultures plus vaste qui traiterait les *épistémès* différentes dans des cultures diverses. Le bouddhisme jouit d'une importance particulière à cet égard, du fait de son appareillage sémiotique sophistiqué, mais aussi parce qu'il embrasse de nombreuses civilisations et exige des discussions critiques avec des systèmes religieux et philosophiques importants. Bien entendu, il serait nécessaire que les sémioticiens et les savants qui

s'intéressent au bouddhisme collaborent étroitement pour mettre en place des directions de recherche communes. L'obstacle évident devant ces entreprises de recherche possibles est celui de la terminologie: le projet d'une sémiotique bouddhiste aurait recours à un jargon spécialisé en provenance à la fois du bouddhisme et de la sémiotique, ce qui le rendrait inabordable à plus qu'une poignée d'initiés... Un effort interprétatif sérieux visant à une pertinence culturellement plus grande exigerait une sorte de « dé-spécialisation » et de « dé-jargonisation » des études bouddhistes et de la sémiotique. Sur le plan mondial, les deux disciplines sont trop capitales pour qu'on les abandonne aux seuls sémioticiens ou aux seuls bouddhologues...

NOTES

1. L'auteur tient à remercier vivement Pascal Michelucci, de l'Université de Toronto, qui a aimablement et efficacement traduit ce texte de l'anglais.
2. Avant Barthes, Umberto Eco avait déjà réfléchi, en 1959, dans une perspective pré-sémiotique, sur la manière d'interpréter le zen chez les auteurs « Beat » américains des années 1950; voir « Lo Zen e l'occidente » (Eco, 1967: 203-228).
3. Au sujet du modernisme bouddhiste, voir Sharf, 1995.
4. Au sujet de l'intérêt de Schopenhauer envers le bouddhisme, voir Schopenhauer, 2007.
5. Au sujet de la sémiotique bouddhiste, voir les différents textes de Rambelli.
6. Sur cet aspect, voir Faure, 1998 et Sharf, 1999.
7. Pour autant que je sache, la seule tentative de délimiter jusqu'alors une telle sémiotique a été la sémiotique et l'ontologie du cinéma de Pier Paolo Pasolini (1988: 204-278).
8. Sur la dimension non herméneutique des textes bouddhistes, voir Rambelli (2008: 88-89 et 125-128).
9. La pensée bouddhiste considère normalement l'articulation conceptuelle de la réalité comme une forme de « discrimination » par laquelle le *continuum* se trouve arbitrairement divisé en parties distinctes qui reçoivent des valeurs et des noms différents.
10. Pour une analyse plus détaillée, voir Rambelli, 1999-2003. En ligne: <http://projects.chass.utoronto.ca/semiotics/cyber/cyber.html> (page consultée le 8 avril 2011).
11. Pour une comparaison entre le carré sémiotique et le tétralemmme de Nāgārjuna, et une tentative très intéressante de formalisation sémiotique de ce dernier, voir Hébert (à paraître).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABÉ, R. [1999]: *The Weaving of Mantra*, New York, Columbia University Press.
- BARTHES, R. [(1970) 2002]: *L'Empire des signes*, dans Roland Barthes. *Œuvres complètes*, tome III (1968-1971), sous la dir. d'É. Marty, Paris, Seuil, 346-444.
- CABEZÓN, J. [1994]: *Buddhism and Language*, Albany, State University of New York Press.
- D'AMATO, M. [2003]: « The Semiotics of the Signless: The Buddhist Doctrine of the Signs », *Semiotica*, n° 147, 185-207 ;
- [2008]: « Buddhism, Apophasis, Truth », *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 9, n° 2, été, 17-29.
- ECKEL, M. D. [1992]: *To See the Buddha: A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness*, Princeton, Princeton University Press.
- ECO, U. [1967]: *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milan, Bompiani.
- EUBANKS, C. D. [2011]: *Miracles of Book and Body: Buddhist Textual Culture and Medieval Japan*, Berkeley, University of California Press.
- FAURE, B. [1991]: *The Rhetoric of Immediacy*, Princeton, Princeton University Press ;
- [1998]: « The Buddhist Icon and the Modern Gaze », *Critical Inquiry*, n° 24, 768-781.
- GRAPARD, A. G. [1987]: « Linguistic Cubism: A Singularity of Pluralism in the Sannō Cult », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 14, n° 2-3, 211-234.
- HÉBERT, L. [à paraître]: « Sémiotique et bouddhisme. Carré sémiotique et tétralemme (catuskoti) », dans L. Hébert et L. Guillemette (dir.), *Performances et objets culturels*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- HEINE, S. [2004]: *Opening a Mountain: Koans of the Zen Masters*, Oxford, Oxford University Press.
- HEINE, S. et D. S. WRIGHT (dir.) [2000]: *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford, Oxford University Press.
- IKEGAMI, Y. [1991]: « Introduction: Semiotics and Culture », dans Y. Ikegami (dir.), *The Empire of Signs: Semiotics Essays on Japanese Culture*, Amsterdam/Philadelphie, John Benjamins, 1-24.
- KLEIN, S. B. [2002]: *Allegories of Desire: Esoteric Literary Commentaries of Medieval Japan*, Cambridge, Harvard University Asia Center.
- ORZECZ, C. [2002-2003]: « Metaphor, Translation, and the Construction of Kingship in the *Sūtra for Humane Kings* and the *Mahāmāyūrīvidyārājñī Sūtra* », *Cahiers d'Extrême-Asie*, n° 13, 101-129.
- PASOLINI, P. P. [1988]: *Heretical Empiricism*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press.
- PAYNE, R. [1998]: *Language Conducive to Awakening: Categories of Language Used in East Asian Buddhism*, Munich, Ludicium.
- PIATIGORSKY, A. [1984]: *The Buddhist Philosophy of Thought: Essays in Interpretation*, Londres, Curzon Press.
- PIATIGORSKY, A. et D. B. ZILBERMAN [1976]: « The Emergence of Semiotics in India », *Semiotica*, vol. 7, n° 3, 255-265.
- PYE, M. [(1978) 2003]: *Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*, Londres, Routledge.
- RAMBELL, F. [1989]: « Il gioco linguistico esoterico. Per una teoria del linguaggio del buddhismo giapponese Shingon », *Versus. Quaderni di studi semiotici*, n° 54, 69-96 ;
- [1994]: « True Words, Silence, and the Adamantine Dance », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 21, n° 4, 373-405 ;
- [1999]: « The Empire and the Signs: Semiotics, Ideology, and Cultural Identity in Japanese History », *Versus. Quaderni di studi semiotici*, n° 83-84, 15-40 ;
- [1999-2003]: « Buddhist Semiotics ». En ligne : <http://projects.chass.utoronto.ca/semiotics/cyber/cyber.html> (page consultée le 12 avril 2011) ;
- [2006]: « Secrecy in Japanese Esoteric Buddhism », dans B. Scheid et M. Teeuwen (dir.), *The Culture of Secrecy in Japanese Religion*, New York et Londres, Routledge, 107-129 ;
- [2008]: *Buddhist Materiality: A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism*, Stanford, Stanford University Press.
- SAID, E. W. [1978]: *Orientalism*, New York, Pantheon Books.
- SCHOPENHAUER, A. [2007]: *Il mio oriente*, Milan, Adelphi.
- SHARF, R. H. [1995]: « Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience », *Numen*, n° 42, 228-283 ;
- [1999]: « On the Allure of Buddhist Relics », *Representations*, n° 66, 75-99.
- SUZUKI, D. T. [1972]: *Japanese Spirituality*, Tokyo, Japan Society for the Promotion of Science and Japanese Ministry of Education ;
- [1996]: *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki*, New York, Doubleday.
- SWEARER, D. K. [2004]: *Becoming the Buddha*, Princeton, Princeton University Press.
- TAMBLAH, S. J. [1968]: « The Magical Power of Words », *Man* (n.s.), vol. 3, n° 2, 175-208 ;
- [1970]: *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VARELA, F. J., E. THOMPSON et E. ROSCH [1991]: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, The MIT Press.
- WANG, Y. [2001]: *Buddhism and Deconstruction: Towards a Comparative Semiotics*, Richmond, Curzon Press.
- WATTS, A. [1957]: *The Way of Zen*, New York, Vintage Books ;
- [1959]: *Beat Zen, Square Zen, and Zen*, San Francisco, City Lights Books.

UNE RENCONTRE SINGULIÈRE ENTRE STRUCTURALISME ET BOUDDHISME: SAUSSURE, BOUDDHA, LÉVI-STRAUSS

SUNGDO KIM

1. INTRODUCTION

Il me semble encore prématuré de tenter de concevoir une étude complète et solide sur les affinités ou les similarités conceptuelles entre le structuralisme et le bouddhisme. Ce jugement peut se justifier par plusieurs raisons circonstancielles. Tout d'abord, on est confronté à une pénurie de recherches de base pouvant servir de repérage dans de telles investigations. Il faut que nous possédions déjà quelques références fondamentales permettant d'évaluer l'envergure de l'impact que le bouddhisme a eu sur les sciences humaines françaises pendant le XX^e siècle. Mais, à ma connaissance, une telle étude de synthèse n'existe pas. Bien sûr, je ne compte pas dans cette catégorie tous les essais qui ont traité les divers aspects culturels et sociologiques de l'introduction du bouddhisme en Europe, en France en particulier, depuis quelques décennies (Obadia, 1999) ou qui ont décrit, dans une perspective critique, une histoire de la réception du bouddhisme en Occident depuis trois siècles en retraçant les diverses phases (Lenoir, 1999). Par exemple, dans ses travaux très accessibles, Roger-Pol Droit a bien montré que, pour les grands penseurs européens comme Hegel, Nietzsche ou Renan, l'essentiel de l'enseignement bouddhique a été interprété comme synonyme de négation de la vie, d'anéantissement de l'individu et de «culte du néant», en déconstruisant l'imaginaire de l'Occident qui a mis en scène son propre nihilisme (Droit, 1997). Il avait déjà révélé la paradoxale amnésie qui caractérisait la réception occidentale à l'égard des pensées indiennes, et du bouddhisme en particulier (Droit, 1989). Cette amnésie est multiple et complexe sur les plans historique, épistémologique et culturel. L'auteur signale au premier chef l'absence d'intérêt de la philosophie française du XX^e siècle pour l'Inde, se demandant quelle en est la cause, sans pouvoir y apporter de réponse. Selon lui, «[à] propos de l'Inde, les philosophes d'aujourd'hui sont entrés dans le monde du silence» (*ibid.*: 24).

Tout en appréciant la valeur scientifique de ces travaux qui ont bien réussi à résoudre des problèmes déterminants dans l'histoire de cette découverte et de cet oubli de l'Inde par la philosophie européenne, je voudrais simplement attirer l'attention sur un fait (non négligeable). En effet, parmi les grands noms de la pensée française moderne – Merleau-Ponty, Deleuze, Lacan, Foucault – qui se sont intéressés à la civilisation et à la pensée de l'Extrême-Orient, notamment de l'Inde, on constate une omission grave concernant notre sujet: pas une seule mention du nom de Lévi-Strauss dans la totalité de l'ouvrage.

Dans cette histoire culturelle passionnante de la découverte du bouddhisme par l'Occident, il est important de noter la coupure épistémologique qui a fait naître le bouddhisme comme objet scientifique, laquelle remonte aux alentours de 1830 selon Lubac (1952: 132-148). Je me permets ici de présenter une description révélatrice d'un grand bouddhologue à propos de ce processus de démythologisation et de ses effets embarrassants:

Le bouddhisme «oriental» (indien) allait de la sorte être revu et corrigé par la «bouddhologie» occidentalisée de façon à présenter les diverses écoles bouddhiques comme autant de «philosophies» parfaitement démythologisées. En ce sens, le bouddhisme «philosophique» est lui-même un mythe. Mais le bouddhisme «mythologique», lui, est à bien des égards une philosophie de la vie. Cette dimension disparaît lorsqu'on réduit trop vite la doctrine bouddhique à son contenu philosophique, au détriment de ses aspects littéraires et symboliques. Ce type de rationalisme occulte l'entrelacement des systèmes textuels, méditatifs et rituels au sein de la tradition. (Faure, 1998: 19)

Au fond, malgré une longue histoire de la réception du bouddhisme en Occident, une déclaration faite par un excellent historien du bouddhisme au milieu du XX^e siècle est encore valide de nos jours: «le bouddhisme demeure une *terra incognita*» (Lubac, 1952: 261).

S'agissant des travaux qui traitent des liens épistémologiques ou historiques entre Saussure et le bouddhisme, d'une part, et Lévi-Strauss et le bouddhisme, d'autre part, on constate à la fois une insuffisance et une asymétrie à bien des égards. Un certain nombre d'études ont fait une tentative de rapprochement entre la pensée hindoue et le linguiste genevois dans une perspective de sémiolinguistique, que je présenterai plus en détail dans la section suivante. En revanche, concernant le lien entre le grand anthropologue et la pensée bouddhique, mis à part quelques travaux en langue anglaise, on constate une quasi-absence du côté des spécialistes français de Lévi-Strauss. Ce silence contraste avec des études menées dans différentes disciplines, telles que les sciences cognitives (Varela, 1991, 1992), la philosophie (Bonardel, 2008), la psychanalyse (Suzuki, Fromm et

Martino, 1971), la déconstruction (Wang, 2001) ou la critique littéraire, au sujet du rapprochement de leur domaine et du bouddhisme.

Enfin, je voudrais faire quelques remarques sur la nature et la limite de ce travail. Avant tout, il ne relève pas du genre de la philosophie comparée si, par cette discipline,

[...] on entend [...] ici un travail sérieux reposant sur une connaissance approfondie des langues philosophiques concernées [...] ainsi que des contextes culturels et religieux respectifs, et non des rapprochements syncrétiques et superficiels inspirés par l'impatience de retrouver partout et toujours une même et unique philosophia perennis.

(Lacrosse et alii, 2005: 7-8)

En vérité, l'auteur de ces lignes n'a ni les compétences pour lire les textes bouddhiques originaux, ni les connaissances approfondies de l'histoire du bouddhisme indien (Lamotte, 1976). Cela dit, mon savoir du bouddhisme d'ici s'appuie sur quelques traités d'introduction au bouddhisme pour les novices (Conze, 1951; Borges, 1979; Berval, 1987; Faure, 1998). Il ne s'agit pas non plus de déterminer, d'une façon précise, une dialectique des différences et des similitudes entre les deux chemins de pensée appartenant à des horizons linguistiques, chronologiques et géographiques distincts. Notre analyse pratique toutefois un certain comparatisme, mais ni purement d'étrangeté, ni simplement de ramification au sens de la distinction de Jullien (2005: 65-78). Je dirais que ce comparatisme est plutôt panchronique au sens saussurien. Pourtant, il faut reconnaître pleinement la possibilité d'appliquer un comparatisme de ramification si l'on se rappelle ces paroles de Nietzsche soulignant la généalogie systématique de tous les concepts philosophiques:

Les divers concepts philosophiques ne présentent rien d'arbitraire, ils n'ont pas une croissance autonome, mais se développent apparentés les uns aux autres et en relations réciproques. [...] Ils n'en font pas moins partie d'un système, au même titre que toutes les espèces de la faune d'un continent. (1993: 575-576)

Il est ici nécessaire de préciser les caractéristiques et la pertinence de la comparaison en général. Les

conditions de possibilité de la comparaison ne sont pas données naturellement, mais sont à élaborer et à construire à l'aide de certains critères. Il faut admettre qu'il y a toujours quelque chose d'arbitraire dans le montage comparatiste, quelque chose qui est imposé de l'extérieur. Mais l'important n'est pas tant l'arbitraire initial que la fécondité qui en ressort et le mode de pertinence qui en découle : pertinence historique, pertinence heuristique.

Une première approche consiste à postuler que le bouddhisme et le structuralisme, nonobstant des différences ou des variations de surface, se laissent identifier dans la mesure où ils semblent dire la même chose ou, du moins, partager les mêmes thématiques. Cependant, il faut se méfier d'une universalisation forcée et éclectique en se demandant :

[...] si l'idéal d'une synthèse unitaire fondée sur quelque nécessité universelle de l'esprit humain ou bien sur l'existence d'invariants transculturels ne repose pas sur des exigences sentimentales qui convergent vers un vague éclectisme spiritualiste. (Chenet, 2005 : 82)

Or, il est une autre approche, plus modeste en apparence, qui tente de mettre en évidence l'existence de simples parallèles entre des philosophes relevant de traditions différentes. La mise en scène qui choisit le fondateur même du bouddhisme comme interlocuteur de Saussure et Lévi-Strauss rend l'entreprise comparatiste plus complexe en même temps qu'elle en rend plus perceptibles les enjeux. Par exemple, est-il permis ou sensé de comparer un fondateur de la linguistique moderne et un grand Sage de l'antiquité orientale ? Existe-t-il pour cela un socle épistémologique commun, ou du moins un point d'intersection, réel ou apparent, entre les trois figures ici confrontées ?

Dans les pages qui suivent, j'aimerais examiner les rapports possibles entre la généalogie structuraliste et le bouddhisme sous son aspect philosophique. Je n'entends nullement prôner une sorte de concordisme entre ces deux pensées si lointaines. Je cherche simplement à repérer dans la pensée structurale certains éléments plus ou moins dissimulés, qui nous rendraient peut-être plus accessible tel ou tel aspect du bouddhisme. Il s'agit de présenter des analogies

inattendues ou autorisant des rapprochements de signification féconds. À travers ce type de comparatisme constructif, on peut espérer trouver un moyen de reformuler quelques problèmes classiques de l'épistémè structuraliste.

2. SAUSSURE ET LE BOUDDHISME :

QUELQUES TRACES D'INFLUENCE ET D'AFFINITÉ

Les preuves biographiques qui témoignent de l'attention de Saussure pour le monde indien ont déjà été signalées par de Mauro (1995 : 380). Mais, pour connaître la substance matérielle de cet intérêt saussurien pour le bouddhisme, il a fallu attendre la publication – bien qu'elle soit très partielle – des manuscrits de Harvard, tentée par H. Parret (1993) qui a réuni une vingtaine de pages concernant la théosophie et la mythographie indiennes. Je signale que la totalité de ces manuscrits restés inédits en majorité atteint presque 1000 pages, qui traitent des différentes thématiques de la phonétique à la métaphysique indiennes. En se basant sur ces matériaux, Rastier a identifié quelques points communs entre la sémiotique saussurienne et la pensée bouddhique, qui pourraient converger en deux ruptures, déontologie et négativité, et a noté que Saussure a rompu « le substantialisme ontologique de tradition aristotélicienne » (Rastier, 2003 : 26). Ensuite, une indologiste, F. Atlali-Voisin, a procédé à l'examen des relations possibles entre Saussure et les divers domaines de l'indologie et suggéré une influence de la pensée grammairienne de l'Inde sur le doute ou les interrogations manifestées dans les *Écrits de linguistique générale* et les *Manuscrits de Harvard* :

Si notre thèse s'avère pertinente, l'érudition de Ferdinand de Saussure concernant l'Inde et la réflexion souterraine qu'il semble avoir eue à son propos révéleront une pensée linguistique nourrie pour une part, de la philosophie de la parole de l'époque védique et brahmanique.

(Atlani-Voisin, 2003 : 80)

Enfin, je tiens à signaler l'existence de deux études plus techniques : l'une tente d'analyser en parallèle la théorie de l'*apoha* et la théorie saussurienne et de statuer sur l'hypothèse d'éventuelles interférences indologiques dans la genèse et dans le développement

de la pensée saussurienne (D'Ottavi 2010: 169); l'autre traite une comparaison sémiotique entre le signe saussurien et le nama-rupa du sanscrit (Small, 1987).

Notre lecture des manuscrits confirme quelques preuves bibliographiques. En premier lieu, Saussure a lu les ouvrages magistraux et des articles techniques de l'indologie de son temps. Il suffirait d'en mentionner quelques-uns parmi d'autres: *Les Religions de l'Inde* par Auguste Barth en 1879, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* d'Eugène Burnouf en 1844 (1876), un ouvrage pionnier de l'histoire des études bouddhiques en Occident, *La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda* d'Abel Bergaigne (voir Amacker, 1988) et d'autres grands noms comme Klaproth et Rémusat. En effet, le maître genevois a manifesté un intérêt tout particulier pour les divers thèmes de l'indologie, de la théosophie aux légendes et aux mythes indiens incluant le Véda, qui dépassent largement les domaines locaux de la grammaire sanscrite, dévoilant ainsi ses connaissances profondes et érudites sur la matière, contrairement à sa déclaration de modestie: «Je suis très peu versé dans la littérature sanscrite. Simplement occupé d'études linguistiques, je n'ai effleuré l'Inde qu'au point de vue de sa langue» (dans Parret, 1993: 223). Plus concrètement, Saussure a essayé de rédiger la préface du premier volume du livre de Paul Oltremare, son collègue universitaire, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, bien qu'il n'ait pu la terminer.

Les thématiques philosophiques développées dans ces manuscrits sont les suivantes: la découverte de l'Inde en Occident, l'absence du genre historique chez les Hindous, la théosophie, l'essence de la pensée hindoue, la substance et les formes, le karma, le Moi.

Ce qui est ici remarquable, c'est que Saussure a bien saisi le caractère hybride de la pensée hindoue, y compris le bouddhisme, en désignant les peuples de l'Inde comme «les premiers rêveurs du monde sur la condition des êtres»:

Mais de quoi s'agit-il? De solutions religieuses? Non [...] Philosophiques? Pas absolument non plus... (Quelque chose de mixte entre la croyance et le produit de la pensée réfléchie, sans que ni la croyance implique adhésion à un credo religieux ni la pensée indépendante n'arrive à être une philosophie parfaitement dégagée). (Cité dans Parret, 1993: 218)¹

Ensuite, Saussure indique l'aspect non axiomatique de la théosophie hindoue comme suit:

On ne peut pas parler de valeur axiomatique de ces choses pour le théosophe hindou parce qu'un axiome [...] ne peut avoir ce caractère que lorsqu'on fait 3 ou 4 efforts dont le premier consiste à l'énoncer, les autres à fixer sa place dans le système de la certitude. Mais jamais ces choses ne furent axiomatisées, et c'est par quoi que l'on voit qu'une obscure mentalité de race, qui n'est jamais parvenue à se reconnaître elle-même, est au fond de cette orgueilleuse philosophie fondée sur le moi. (Ibid.)

À ce propos, il est hautement intéressant de comparer ce passage avec la Note Item suivante déclarant la non-axiomatité du langage:

Ne parlons ni d'axiomes, ni de principes, ni de thèses. Ce sont simplement et au pur sens étymologique des aphorismes, des délimitations – des limites entre lesquelles se retrouve constamment la vérité. (Engler, 1990: 42)

Au sujet de cette note, J. Fehr propose une interprétation très juste selon laquelle il faut remarquer une retenue ou une prudence, voire un doute face à ses propres énoncés que Saussure vient d'émettre. Le linguiste se refuse à les entendre aux sens d'axiomes, de principes, de thèses;

[...] il s'agit bien plutôt pour lui de délimiter ce domaine à l'intérieur duquel il y a dans toute sa généralité sens et pertinence à se mettre en quête d'une vérité. (1997: 210)

Quant à Parret qui a suggéré de saisir la nature de l'instinct de Saussure en soulignant le caractère non domestiqué, subversif et liminaire du terrain saussurien, il énonce le commentaire suivant: «Saussure creuse son “lieu de vérité” dans un territoire immense, opaque, chaotique, et démarque, délimite ainsi un domaine» (2003: 64). Pour ma part, j'aimerais dire qu'il est possible de trouver dans ces deux passages une affinité entre le geste aphoristique de Saussure et le système la pensée théosophique indienne.

Mis à part cette affinité métaphysique, je voudrais évoquer une autre affinité entre la pensée saussurienne et le bouddhisme qui ont tous deux manifesté une rupture avec le substantialisme ontologique de la

métaphysique occidentale. Dans la terminologie bouddhique, il s'agit du grand principe de la vacuité (*śūnyatā* en sanscrit). Selon Conze, elle exprime « la négation complète de ce monde par l'exercice de la sagesse » (1975 : 132). Autrement dit, il s'agit du retrait total et de la libération absolue du monde qui nous entoure dans tous ses aspects. Le bouddhisme nous a présenté cette vérité de l'insubstantiel et du vide de toutes les formes de l'existence. Selon la Doctrine du Bouddha, ce que nous appelons notre existence n'est en réalité rien d'autre qu'un simple processus de phénomènes physiques et mentaux, processus qui se déroule depuis des temps immémoriaux, est antérieur à notre naissance apparente et se poursuivra après notre mort, à l'infini. « C'est l'ontologie tout entière, la croyance en l'être et en la substance, qui défaille » (Berval, 1987 : 171).

En d'autres termes, derrière les apparences des formes, des couleurs, des sons, des sensations de la température et de l'espace, il n'y a rien. Il s'agit d'un « idéalisme absolu » où se montre « l'irréalité totale de l'univers » (Borges, 1979 : 79, 91).

Saussure se rapproche de cette pensée bouddhique lorsqu'il se préoccupe de la question majeure de l'identité sémiotique et qu'il parvient à renier l'existence de l'identité linguistique et légendaire.

Il est vrai qu'en allant au fond des choses, on s'aperçoit dans ce domaine, comme dans le domaine parent de la linguistique, que toutes les incongruités de la pensée proviennent d'une insuffisante réflexion sur ce qu'est l'identité, [...] lorsqu'il s'agit d'un être inexistant comme le mot ou la personne mythique ou une lettre de l'alphabet, qui ne sont que différentes formes du SIGNE, au sens philosophique.

(Cité dans Godel, 1957b : 136)²

Dans ses recherches sur la légende germanique et les paradoxes relatifs au signe de la légende, ce doute se radicalise encore pour conclure à la non-existence du signe et constater simplement ses éléments constitutifs :

Le nom à lui seul ne signifie rien, c'est certain. Sont-ce donc les actes du personnage, ou son caractère, ou son entourage, ou quoi encore qui constituent le critère de l'identité? C'est un peu tout cela et rien de tout cela parce que tout peut avoir été à la fois transformé et transporté de A à B. Plus on étudiera la

chose, plus on verra que la question n'est même pas de savoir où réside plutôt qu'ailleurs l'identité, mais s'il y a un sens quelconque à en parler.

(Cité dans Marinetti et Meli, 1986 : 312)

Saussure avoue que les signes que sont les personnages de la légende et les lettres de l'alphabet n'ont jamais de consistance matérielle, c'est-à-dire que leur être est par essence fugitif et instable. Selon l'expression de Saussure lui-même, l'« association – que nous chérissons parfois – n'est qu'une bulle de savon » (*ibid.* : 192). Ni fantôme, ni bulles de savon, peut-être, dans la mesure où la bulle de savon « possède du moins son unité physique et mathématique » (*ibid.*), tandis que le signe ne consiste en rien. Je suis entièrement d'accord avec Arrivé, lorsqu'il affirme : « Il ne tient qu'à la rencontre provisoire et accidentelle de quelques traits voués à tout instant à se désunir » (2007 : 96).

On pourrait multiplier les passages tirés des écrits saussuriens qui font penser au rapprochement avec la philosophie bouddhique de la vacuité. Par exemple, étant donné que les modifications des signes linguistiques et des signes légendaires sont données comme « incalculables », et bien que ceux-ci soient les uns et les autres de la même étoffe, les signes de la langue sont qualifiés non pas d'être inexistant, mais de termes en soi nuls :

Item. Il y a défaut d'analogie entre la langue et toute autre chose humaine pour deux raisons. 1/La nullité interne des signes. 2/La faculté de notre esprit de s'attacher à un terme en soi nul. (Engler, 1974-75 : 29)

De la même manière, selon le bouddhisme,

[...] ce que nous désignons par les vocables « être », « individu », ou « personne », « moi » ou « lui », n'est rien d'autre qu'une combinaison changeante de phénomènes physiques et psychiques, et n'a pas d'existence en soi.

(Berval, 1987 : 111-112)

On retrouve chez Saussure le principe similaire selon lequel la prétendue substance n'est qu'une collection de mutations et d'accidents. À ce propos, la discussion de Saussure sur l'identité personnelle et sur le non-moi est hautement intéressante. Tout d'abord,

en quelques pages, Saussure récapitule l'essentiel de la critique exercée sur le moi par la philosophie hindoue. Selon son interprétation, c'est une critique du moi-veille par rapport au moi-sommeil en écartant l'Univers comme ne convenant pas à l'un de ces deux moi. Il présente d'abord le procédé philosophique de l'esprit hindou en deux points: 1. écarter le monde et les sensations qui en proviennent, et 2. assimiler ce moi sans qualités ni affections possibles à la substance universelle. Par la suite, il distingue deux variantes du deuxième point: l'idée bouddhique qui nie absolument le moi, et la philosophie *sāṅkhya* qui multiplie les moi (dans Parret, 1993: 221). Ce qui est ici significatif, c'est que Saussure dresse une typologie indienne du moi en trois catégories, répondant à la préoccupation des trois états physiologiques qui forment l'une des distinctions matérielles primordiales: veille, sommeil avec rêve (*svapna*), sommeil sans rêve (*nidra*).

Ainsi, il repère les trois vérités fondamentales de cette philosophie: 1. l'être final est la substance universelle immuable; 2. à cet instant, le moi et le non-moi qui se dégagent de tous les phénomènes se confondent; 3. la conscience du moi est classée comme phénomène. Dans cette condition du moi final ou de l'Être universel, il indique une conséquence singulière du corollaire physiologique selon lequel le moi parfait et le principe universel parfait se trouvent dans l'homme qui dort sans rêve. Voici son commentaire:

[...] l'état où se trouve le moi dans l'état psychique du sommeil sans rêve doit représenter la pureté du moi, puisque c'est dans ce seul état qu'il ne lui parvient rien de «l'extérieur».

(Ibid.: 223)³

Après son interprétation de la philosophie critique du moi faite par les Hindous, Saussure lui-même manifeste un avis favorable à cette critique dans une métaphore intéressante:

À travers buissons/N'est-il pas ridicule et même intolérable d'être constamment enfermé dans son moi particulier et assujéti à ce tout petit moi? Je donnerais bien peu pour connaître «les sentiments d'Octave après la bataille d'Actium» [...] mais tout pour avoir été pendant trois minutes Octave lui-même, soit avant soit longtemps avant cette bataille. (Ibid.)

En dernier ressort, Saussure envisage de caractériser le conflit fondamental entre l'Inde et la pensée occidentale comme suit:

Pour cette dernière la question s'est posée séculièrement entre le moi, comprenant ses sensations, et le non-moi / pour l'Inde, éternellement, entre le non-moi et le moi en excluant du moi les sensations elles-mêmes, comme non différentes de l'objet.

(Ibid.: 222)

3. LÉVI-STRAUSS ET LE BOUDDHISME: QUELQUES ASPECTS DE LA RÉCEPTION

Il est bien connu que Lévi-Strauss a montré à maintes reprises une attitude tout à fait positive à l'égard du bouddhisme. Mais, comme nous l'avons dit précédemment, les études approfondies sur la réception de la pensée bouddhique font défaut chez le fondateur de l'anthropologie structurale. J'ai consulté une dizaine d'ouvrages lui étant consacrés sans rien trouver de spécifique à ce sujet⁴. Il existe néanmoins trois études remarquables dans le milieu anglophone, qui ont tenté un rapprochement entre les deux univers de pensée à la fois si lointains et si proches. En affirmant la valeur théorique et historique d'un tel parallélisme, Strenski énonce qu'«un esprit commun semble à l'œuvre dans ces deux réalités historiques apparemment différentes» (1980: 3; notre traduction)⁵.

Au niveau théorique, il justifie un tel travail comparatif par leur idéologie universelle de la nature humaine. Selon lui, le bouddhisme et le structuralisme présentent quelques aspects de l'une des grandes options idéologiques que les sciences humaines doivent essayer de comprendre.

Octavio Paz a souligné, pour sa part, la nécessité historique de la similarité philosophique entre le bouddhisme et la pensée structuraliste de Lévi-Strauss, et l'universalité de la pensée humaine. Selon lui, ce n'est pas un hasard si l'on découvre des similarités entre le bouddhisme et la pensée de Lévi-Strauss:

[...] c'est une preuve supplémentaire que l'Occident, par ses moyens propres, et par la propre logique de son histoire, aboutit aux conclusions fondamentalement identiques à celles de Bouddha et ses disciples. La pensée humaine est une.

(Paz, 1970: 151-152; notre traduction)⁶

Enfin, un autre interprète anglais a bien repéré des points communs ou des liens profonds entre les deux chemins de pensée dans le contexte de la critique morale et écologique de Lévi-Strauss, vis-à-vis de l'humanisme occidental, et dans son refus radical de l'idéal du progrès et du matérialisme (Pace, 1986: 198).

Avant d'essayer de faire un rapprochement entre le bouddhisme et la pensée structuraliste de Lévi-Strauss, il est nécessaire de procéder à un repérage historique. Dans cette optique, il semble indispensable de connaître la profondeur et la nature de l'orientalisme qui recouvre une partie importante de la pensée française du XX^e siècle. Il est tentant de voir cette affinité de la pensée structuraliste avec le bouddhisme dans la situation politique et sociale de Lévi-Strauss qui, en tant que Juif sous la III^e République, avait des penchants pour la gauche. Mais on se demande aussi quelles sont les sources du bouddhisme de Lévi-Strauss. Il y a lieu de rappeler ici une grande tradition française de recherches indiennes du début du XIX^e au XX^e siècle – de Burnouf à Filliozat – et de focaliser sur le grand indianiste français Sylvain Lévi, qui a formé et diffusé une attitude humaniste dans l'élite intellectuelle et spirituelle de la France à l'époque où le jeune anthropologue faisait ses études. Cette attitude humaniste a été adoptée par un certain nombre de grands orientalistes français (voir Lubac, 1952: 262-285).

La France, nourrie de la tradition classique, cherche l'esprit humain à travers l'espace et le temps. Elle s'intéresse à l'Inde comme elle s'intéresse à la Chine. [...] l'indianisme français est surtout attiré par le bouddhisme, la seule production du génie indien qui soit d'ordre universel par son inspiration et par son histoire. (Lévi, 1926: 125)

Mais un historien a critiqué avec justesse cette attitude humaniste en indiquant un défaut déterminant:

[...] ce que M. Sylvain Lévi en apprécie, ce n'est pas ce qu'ils pouvaient contenir et répandre de vérité: c'est leur importance comme facteurs de civilisation. Il décrit et goûte «l'humanisme asiatique» qu'ils ont suscité. Il ne se demande pas ce que vaut, dans l'absolu, la réponse apportée par le bouddha Sakyamouni et par ses disciples aux questions que fait lever en l'homme le mystère des choses et l'angoisse de son destin [...].

(Lubac, 1952: 263)

Abordons à présent la réception du bouddhisme dans l'œuvre de Lévi-Strauss. C'est d'abord dans *Tristes Tropiques* que l'on trouve différents passages – au total cinq – permettant d'évaluer les attitudes extrêmement favorables, voire élogieuses, de Lévi-Strauss à l'égard du bouddhisme. Le bouddhisme se reflète dans les images de la féminité et du pacifisme en contraste avec celles de l'Islam et du christianisme: «[...] le bouddhisme conçoit plutôt cette quiétude comme une fusion: avec la femme, avec l'humanité, et dans une représentation asexuée de la divinité» (1955: 436). Il suggère une autre métaphore comparative et contrastée du Sage et du Prophète:

Ni l'un ni l'autre ne sont des dieux, voilà leur unique point commun. À tous autres égards ils s'opposent: l'un chaste, l'autre puissant avec ses quatre épouses; l'un androgyne, l'autre barbu; l'un pacifique, l'autre belliqueux; l'un exemplaire et l'autre messianique. (Ibid.: 436-437)

Enfin, Lévi-Strauss relève les cinq points essentiels de la philosophie bouddhiste, qui se résument, d'après nous, en négation radicale ou immanentisme radical: l'unification du connaître et de l'être, la dissolution de la distinction du sens et du non-sens ou le refus absolu du sens, selon son expression, le transfert du problème métaphysique à celui de la conduite humaine et⁷, enfin, le refus absolu du moi. Voici les affirmations lévi-straussiennes à ce propos:

Il n'y a pas d'au-delà pour le bouddhisme; tout s'y réduit à une critique radicale, comme l'humanité ne devait plus jamais s'en montrer capable, au terme de laquelle le sage débouche dans un refus du sens des choses et des êtres: discipline abolissant l'univers et qui s'abolit elle-même comme religion. (Ibid.: 437)

Tout effort pour comprendre détruit l'objet auquel nous nous étions attachés, au profit d'un effort qui l'abolit au profit d'un troisième et ainsi de suite jusqu'à ce que nous accédions à l'unique présence durable, qui est celle où s'évanouit la distinction entre le sens et l'absence du sens: la même d'où nous étions partis. [...]

Cette grande religion du non-savoir ne se fonde pas sur notre infirmité à comprendre. Elle atteste notre aptitude, nous élève jusqu'au point où nous découvrons la vérité sous forme d'une exclusion mutuelle de l'être et du connaître. Par une audace supplémentaire elle a – seule avec le marxisme – ramené le

problème métaphysique à celui de la conduite humaine. [...] Le moi n'est pas seulement haïssable: il n'a pas de place entre un nous et un rien. (Ibid.: 441)

Il énonce alors une convergence surprenante entre le marxisme et le bouddhisme dans un passage très célèbre:

Entre la critique marxiste qui affranchit l'homme de ses premières chaînes – lui enseignant que le sens apparent de sa condition s'évanouit dès qu'il accepte d'élargir l'objet qu'il considère – et la critique bouddhiste qui achève la libération, il n'y a ni opposition ni contradiction. (Ibid.: 442)⁸

Dans le dialogue entre la pensée structuraliste de Lévi-Strauss et la pensée bouddhique, il faut s'engager dans un travail de transformation mutuelle, basé sur un comparatisme constructif, ne se limitant pas à dresser un tableau comparatif, autour des notions bouddhistes telles que l'interdépendance, la non-substantialité ou la causalité. Néanmoins, on peut tenter un rapprochement conceptuel. Je voudrais évoquer les trois points communs entre le structuralisme de Lévi-Strauss et le bouddhisme que sont la pensée relativiste ou décentraliste, la pensée écologique et la déconstruction du sujet. Après une présentation rapide des deux premiers, nous examinerons le troisième plus en détail.

En premier lieu, notre anthropologue structuraliste a travaillé sans cesse à décentraliser l'homme. Comme le bouddhisme nous l'a appris, pour lui, l'esprit de l'Homme n'est qu'un produit de la Nature, ne lui est pas extérieur. Il y a une continuité entre l'homme observant et l'objet analysé. Il affirme dans le dernier passage des *Tristes Tropiques* cette décentralisation de l'homme dans l'univers: «Le monde a commencé sans l'homme et s'achèvera sans lui». En deuxième lieu, Lévi-Strauss et le Bouddha partagent la vision écologique. Selon eux, l'homme est un organisme vivant parmi d'autres. Dans cette condition, il faut bien admettre que ses droits ne se justifient que par une cohabitation juste avec d'autres espèces vivantes dans un respect strict dû à l'espèce en tant qu'espèce et donc dû à toutes les espèces (1983: 376):

En isolant l'homme du reste de la création, en définissant trop étroitement les limites qui l'en séparent, l'humanisme

occidental hérité de l'Antiquité et de la Renaissance l'a privé d'un glacis protecteur [...] on avait oublié que, si l'homme est respectable, c'est d'abord comme être vivant plutôt que comme seigneur et maître de la création: première reconnaissance qui l'eût contraint à faire preuve de respect envers tous les êtres vivants. À cet égard, l'Extrême-Orient bouddhiste reste dépositaire de préceptes dont on souhaiterait que l'humanité dans son ensemble continuât ou apprit à s'inspirer. (Ibid.: 46)

Dans son ouvrage monumental, *La Pensée sauvage*, l'anthropologue demande de réintégrer la culture dans la nature, et ultérieurement la vie humaine dans l'ensemble de ses conditions naturelles. Ainsi, il souligne la continuité entre les propriétés de l'esprit et celles du monde et renie un certain réalisme cognitif indépendant de l'environnement. Lévi-Strauss anticipe en quelque sorte la notion de cognition incarnée élaborée par Varela qui, à maintes reprises, a évoqué un rapprochement entre ses théories cognitives et le bouddhisme. Il déclare dans l'*Inscription corporelle de l'esprit* que «la cognition, loin d'être la représentation d'un monde prédonné, est l'avènement conjoint d'un monde et d'un esprit à partir de l'histoire des diverses actions» (1993: 35). Autrement dit, «la connaissance ne préexiste pas en un seul lieu ou en une forme singulière, elle est chaque fois énoncée dans des situations particulières» (*ibid.*: 37).

Lévi-Strauss nous a souvent rappelé l'indifférence bouddhique, la grande tolérance des moines bouddhistes et le détachement. Il est fort probable qu'il se soit inspiré des idées écologiques et pacifiques du bouddhisme, telles que le rien, la contemplation, l'impassibilité. Aux yeux du Bouddha, chaque espèce vivante a sa propre valeur dans la nature et l'homme n'a aucun privilège par rapport aux autres espèces. Le dernier passage de *Tristes Tropiques* consacré à l'observation et à la description d'un paysage rocheux est pour moi un beau poème écologique.

Enfin, il nous reste à aborder la question de la dissolution du sujet. L'anthropologue structuraliste a repéré dans le culte humaniste du sujet un vice rédhibitoire de la culture occidentale. Pour lui, le sujet est comme «un insupportable enfant gâté qui a occupé trop longtemps la scène philosophique

et empêche tout travail sérieux en réclamant une attention excessive » (1971 : 615). Il a nié un humanisme usurpateur qui établit l'Homme comme un seigneur absolu de la création, puisque la dignité exclusive de l'homme a provoqué à la nature une première amputation.

Il avait déjà affirmé dans *La Pensée sauvage* : « Le but dernier n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre » (1962 : 295). Cette dissolution n'est pas autre chose qu'impermanence ou fugacité, souffrance et irréalité du Moi, qui sont les trois caractéristiques de l'être humain selon le bouddhisme.

Au regard des règles et des faits culturels très complexes comme les rapports de parenté et les mythes, Lévi-Strauss affirme, suivant l'enseignement de la linguistique structurale, que les structures sémiotiques ne proviennent ni d'un sujet transcendantal anhistorique, ni des sujets agissants qui les pratiquent, mais d'une vie autonome du symbolique.

Cependant, dans le « finale » de *L'Homme nu* de Lévi-Strauss, qui annonce à la fois la dissolution du sujet et la constitution positive de la subjectivité, il faut relever deux paradoxes (Keck, 2004). Le premier est qu'il semble introduire la transcendance d'un sujet dans l'immanence du tissu mythique. Un mythe dispose du trait distinctif de venir de plus loin que le sujet. Il nous fait comprendre que l'effacement du sujet représente une nécessité d'ordre méthodologique pour garder une explication autonome du mythe par le mythe. Le second paradoxe peut s'exprimer par la question suivante : comment un sujet peut-il émerger au terme de ce procès de dissolution dans les mythes ? La réponse est qu'il s'agit de constater l'arrêt momentané de cet effacement du sujet et la présence irréductible d'un résidu qui correspond au moi selon lui.

Cette idée s'observe dans la conception bouddhique de l'absence du moi (*anātman*) qui distingue le plus nettement le bouddhisme des autres doctrines philosophiques par la radicalité de cette position. Voici un commentaire éclairant :

[...] ce qui dit ou pense « je » n'est pas un sujet – n'en déplaise à Descartes. Le moi tel que nous le concevons d'ordinaire est une illusion, un produit de l'ignorance fondamentale et de

toute une série de causes et d'effets – la causalité karmique. [...] On ne trouve, derrière tous les états émotionnels ou psychiques, les pensées et les actions, aucun principe fédérateur ou unificateur immuable qu'on pourrait qualifier de moi.

(Berval, 1987 : 170-171)

Le sujet comme foyer virtuel où viennent se croiser les rayons constitutifs du réel devient momentanément un moi réel.

Le sujet se dissout dans les mythes comme l'humanité se dissoudra un jour dans une grande explosion astrale ; avant ce moment final, il n'y a que des croisements singuliers d'étoiles et des résidus de sujets. (Lévi-Strauss, 1971 : 494)

En résumé, il faut saisir le double aspect du sujet chez lui. Il y a dans ces réflexions critiques, de la part de Lévi-Strauss, une invitation à déconstruire la notion même de sujet. Le sujet consacre ainsi un lieu insubstantiel et vide auquel le structuralisme a su renoncer, « mais aussi un lieu plein et vivant de sens auquel le super-rationalisme de Lévi-Strauss donnerait en bout de course un accès » (Cazier, 2007 : 176).

L'idée lévi-straussienne de la dissolution du sujet s'accorde avec la notion du sujet distribué de Varela qui affirme que le sujet ayant la conscience ne siège pas dans un centre, qu'il soit neuronal ou métaphysique, mais réside à même notre inscription dans les environnements de notre existence. Il s'agit donc d'un esprit distribué dans le monde, non plus encapsulé dans une forme d'intériorité de la conscience⁹. Dans une telle conception distribuée et fluide de l'esprit et du moi, le moi se trouve dans l'autre. L'existence s'accomplit sur le mode de la distribution, de la médiation et du décentrement. Notons au passage que, pour Lacan, ce moi massif et tout-puissant n'existe pas non plus : pour lui, il est impossible que le sujet soit identique à quelque chose qui serait lui-même, puisque le sujet est défini comme sujet du fantasme. Notre identité nous échappe, car nous sommes le fantasme de l'autre.

Dans la théorie de Varela, le moi serait non pas un élément stable, continu, ontologiquement délimité, mais une simple propriété émergente de structures sous-jacentes indépendantes, dotées d'une existence non pas réelle, mais purement nominale.

Oublier son moi et devenir complètement quelque chose, c'est aussi prendre conscience de sa propre vacuité, c'est-à-dire de l'absence de point de référence solide. (Varela, 1996 : 59)

4. CONCLUSION

Dans l'introduction du présent article, nous parlions de la difficulté de mener une étude complète sur les liens épistémologico-historiques du bouddhisme et du structuralisme. En effet, nous avons constaté une quasi-absence d'études approfondies traitant le retentissement et l'ampleur que le bouddhisme a eus dans les sciences humaines françaises du siècle dernier. Nous avons néanmoins effectué un comparatisme constructif en vue de révéler quelques traces d'influence et d'affinité entre ces deux chemins de pensée universelle. Il s'agissait tantôt d'analogies frappantes, tantôt de rapprochements à l'échelle profonde. L'accent mis sur les convergences entre ces deux réalités historiques découle de la volonté de pratiquer le comparatisme assimilateur qui valorise des similitudes au lieu du comparatisme contrastif focalisant sur les dissemblances. Je n'ai pas voulu donner dans cette contribution une présentation systématique du bouddhisme et de la pensée structuraliste ; mon propos a plutôt été de me concentrer sur certains thèmes saillants posés autour des fondations métaphysiques de deux grands penseurs modernes à la lumière de quelques éléments-clés de la réflexion bouddhique que sont la vacuité, la critique du moi et la philosophie écologique ou le décentrement de l'anthropocentrisme tout court.

NOTES

1. Si l'on compare ce commentaire avec celui d'un bouddhologue contemporain, on s'aperçoit que la compréhension saussurienne de la nature de la pensée bouddhisme est pénétrante. « L'alternative scolaire – philosophie ou religion ? – n'a guère de sens en ce qui concerne un bouddhisme par nature pluriel. Philosophie et religion ne peuvent être maintenues séparées que selon une perspective ethnocentrique, dont précisément la pensée non dualiste du bouddhisme nous permet de nous détacher » (Faure, 1998 : 113).
2. On trouve des passages similaires qui manifestent le doute saussurien sur l'existence de l'identité : « Où est maintenant l'identité ? On répond en général par un sourire, comme si c'était une chose en effet curieuse (sans) remarquer la portée philosophique de la chose [...]. Où est réellement l'identité ? Je pourrais fort bien dire que ce qui est c'est chose bien plus incalculable qu'il aurait été si nous avions essayé de vouloir la fonder sur quelque chose, mais du même coup sur quoi que ce soit, même sur une combinaison de caractères » (*ibid.*).
3. Selon Borges, il s'agit de l'énigme du nirvana : « L'énigme du nirvana est peut-être identique à l'énigme du sommeil ; dans les *Upanishads* on lit que les hommes plongés dans un sommeil profond sont l'univers. Selon Sankhyam, l'état de l'âme en profond sommeil est le même que celui qu'elle atteindra après sa délivrance » (1979 : 74).
4. J.-P. Cazier, 2007 ; M. Izard, 2008 ; M. Hénaff, 2008 ; E. Désveaux, 2008.
5. "a common 'mind' may be seen at work in these two apparently different historical realities."
6. "I will say finally that the similarity between Buddhism and Lévi-Strauss's thought is not accidental: it is one more proof that the West, by its own means, and by the very logic of its history, is now arriving at conclusions fundamentally identical to those Buddha and his disciples had arrived at. Human thought is one, and we owe it to Lévi-Strauss – among many other things – to have demonstrated that the reason of the primitive or of the Oriental is no less rigorous than our own."
7. À ce sujet, Conze partagerait cet aspect avec Lévi-Strauss : « le bouddhisme, en tant que philosophie, peut être défini comme un "pragmatisme dialectique" avec une tendance "psychologique" » (1975 : 15 ; notre traduction). "Buddhism, as a 'philosophy' could then be described as a 'dialectical pragmatism' with a 'psychological' turn."
8. Dans ce passage, Lévi-Strauss signale cette jonction en Rousseau du bouddhisme schopenhauerien (stratégie de la pitié) et de l'humanisme marxiste (critique de la représentation aliénée). Voir O. Abel, *Postface au structuralisme anthropologique de Lévi-Strauss*, 1984. En ligne : <http://olivierabel.fr/> (page consultée le 21 avril 2011).
9. À ce sujet, je me réfère à l'article de M.-A. Paveau, « Un sujet distribué. Lacan, Bouddha, Varela », *La Pensée du discours*, 2010. En ligne : <http://penseeudiscours.hypotheses.org/2527> (page consultée le 21 avril 2011).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AMACKER, R. [1988]: « Notules II. Compléments à la "Bibliothèque de Saussure" », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n° 42, 245-248.
- ARRIVÉ, M. [2007]: *À la recherche de Ferdinand de Saussure*, Paris, PUF.
- ATLANI-VOISIN, F. [2003]: « Le don de l'Inde », dans S. Bouquet (dir.), 79-93.
- BERVAL, R. de (dir.) [1987]: *Présence du bouddhisme*, Paris, Gallimard.
- BONARDEL, F. (dir.) [2008]: « Existence et vacuité selon Sartre et le bouddhisme zen », *Bouddhisme et philosophie*, Paris, L'Harmattan, 193-218.
- BORGES, J. L. et A. JURADO [1979]: *Qu'est-ce que le bouddhisme ?*, Paris, Gallimard.
- BOUQUET, S. (dir.) [2003]: *Saussure*, Paris, Éd. de L'Herne, coll. « Cahiers de L'Herne » n° 76.
- BURNOUF, E. [(1844) 1876]: *L'Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris, Imprimerie Royale.
- CAZIER, J.-P. (dir.) [2007]: *Abécédaire de Claude Lévi-Strauss*, Mons, Sils Maria, coll. « Abécédaire n° 4 ».
- CHENET, F. [2005]: « Du sens de la philosophie comparée », dans J. Lacrosse et alii (collectif), *Philosophie comparée: Grèce, Inde, Chine*, Paris, Vrin, 79-97.
- CONZE, E. [(1951) 1975]: *Buddhism: its Essence and Development*, New York, Harper Torchbooks.
- D'OTTAVI, G. [2010]: « Saussure et l'Inde: la théorie de l'apoha et les entités négatives du langage », dans C. Bota, J.-P. Bronckart et E. Bulea (dir.), *Le Projet de Ferdinand de Saussure*, Genève, Droz, 161-191.
- DÉSVEAUX, E. [2008]: *Au-delà du structuralisme*, Paris, Éd. Complexe.
- DROIT, R.-P. [1989]: *L'Oubli de l'Inde: une amnésie philosophique*, Paris, PUF;
- [1997]: *Le Culte du néant: les philosophes et le bouddha*, Paris, Seuil.
- ENGLER, R. (dir.) [(1968) 1989]: *Ferdinand de Saussure. Cours de linguistique générale*, édition critique tome 1, Wiesbaden, Harrassowitz;
- (dir.) [(1974) 1990]: *Ferdinand de Saussure. Cours de linguistique générale*, édition critique tome 2: Appendice, Notes de F. de Saussure sur la linguistique générale, Wiesbaden, Harrassowitz;
- [1974-1975]: « Sémiologies saussuriennes », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n° 29, 45-73.
- FAURE, B. [1998]: *Bouddhisme, philosophies et religions*, Paris, Flammarion.
- FEHR, J. [1997]: *Saussure entre linguistique et sémiologie*, Paris, PUF.
- GODEL, R. [1957a]: « Cours de linguistique générale (1908-1909). Introduction (d'après des notes d'étudiants) », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n° 15, 3-103;
- [1957b]: *Les Sources manuscrites du Cours de linguistique générale*, Genève et Paris, Droz et Minard.
- HÉNAFF, M. [2008]: *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*, Paris, Perrin.
- IZARD, M. (dir.) [2004]: *Lévi-Strauss*, Paris, Éd. de L'Herne, coll. « Cahiers de L'Herne » n° 82.
- JULLIEN, F. [1995]: *Le Détour et l'Accès: stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset;
- [2005]: « La Grèce et la Chine: comparer, dé-comparer. Un entretien avec François Jullien », dans J. Lacrosse et alii (collectif), 65-78.
- KECK, F. [(2004) 2008]: « La dissolution du sujet dans le "finale" de *L'Homme nu* », dans M. Izard (dir.), 214-220.
- LACROSSE, J. et alii (collectif) [2005]: *Philosophie comparée: Grèce, Inde, Chine*, Paris, Vrin.
- LAMOTTE, E. [1976]: *Histoire du bouddhisme indien: des origines à l'ère Saka*, Louvain-la-Neuve, Presses de l'Université de Louvain.
- LÉVI, S. [1926]: *L'Inde et le Monde*, Paris, Honoré Champion.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1955]: *Tristes Tropiques*, Paris, Plon;
- [1962]: *La Pensée sauvage*, Paris, Plon;
- [1964]: *Mythologiques I. Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon;
- [1971]: *Mythologiques IV. L'Homme nu*, Paris, Plon;
- [1983]: *Le Regard éloigné*, Paris, Plon.
- LUBAC, H. de [1952]: *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier.
- MARINETTI, A. et M. MELI (dir.) [1986]: *Ferdinand de Saussure. Le légende germaniche*, édition des manuscrits mythographiques, Este, Zielo.
- NIETZSCHE, F. [1993]: *Œuvres complètes*, 2 tomes, Paris, Robert Laffont.
- OBADIA, L. [1999]: *Bouddhisme et Occident*, Paris, L'Harmattan.
- OLTREMARE, P. [1906]: *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, Paris, Annales du Musée Guimet.
- PAGE, D. [1986]: *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*, Londres, ATK Paperbacks.
- PARRET, H. [1993]: « Les manuscrits saussuriens de Harvard », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n° 47, 179-234;
- [2003]: « Métaphysique saussurienne de la voix et de l'oreille dans les manuscrits de Genève et de Harvard », dans S. Bouquet (dir.) 64-80.
- PAZ, O. [1970]: *Claude Lévi-Strauss: An Introduction*, Ithaca et Londres, Cornell University Press.
- RASTIER, F. [2002]: « Saussure, la pensée indienne et la critique de l'ontologie », *Revue de sémantique et de pragmatique*, n° 11, 123-146;
- [2003]: « Le silence de Saussure ou l'ontologie refusée », dans S. Bouquet (dir.), 25-53.
- SAUSSURE, F. de [(1972) 1995]: *Cours de linguistique générale*, introduction, traduction et commentaire de T. De Mauro, Paris, Payot, I-XVIII et 319-495;
- [2002]: *Écrits de linguistique générale*, textes établis par S. Bouquet et R. Engler, avec la coll. d'A. Weil, Paris, Gallimard.
- SMALL, E. [1987]: « Semiotic referentiality: Saussure's sign and the sanskrit nama-rupa », *The American Journal of Semiotics*, vol. 5, n° 3/4, 447-459.
- STRENSKI, I. [1980]: « Lévi-Strauss and the buddhists », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, n° 1, 3-22.
- SUZUKI, D. T., E. FROMM et R. DE MARTINO [1971]: *Bouddhisme et Psychanalyse*, Paris, PUF.
- VARELA, F. [(1992) 1996]: *Quel savoir pour l'éthique? Action, sagesse et cognition*, Paris, La Découverte.
- VARELA, F., E. THOMPSON et E. ROSCH [(1991) 1993]: *L'Inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Seuil.
- WANG, Y. [2001]: *Buddhism and Deconstruction: Towards a Comparative Semiotics*, Richmond, Curzon Press.

NEUROSÉMIOTIQUE ET BOUDDHISME

DIALOGUE INTERCULTUREL ENTRE LA SCIENCE ET LA CONSCIENCE

DANIEL S. LARANGÉ

Nous sommes ce que nous pensons.

Avec nos pensées, nous bâtissons notre monde. (Osier, 1999: 52)

Le quatorzième Dalaï-Lama accorde un grand intérêt aux sciences occidentales, et ce, non sans raison : le titre de bouddha (बुद्धा, éveillé) désigne une personne capable par sa sagesse transcendante (परज्ज्ञा, gnose), sa perception des principes de conditionnalité, de dépendance et de réciprocité (परतीत्यसमुत्पाद) – car tous les phénomènes sont *composés* et *interdépendants*, que ce soient les objets physiques, les sensations, les perceptions, la pensée, la conscience –, ainsi que par l'absence de soi propre (अनात्मन्) et le vide (शून्यता) de toute chose, de réaliser l'éveil en atteignant le *nirvāṇa* (निर्वाण), selon le *hinayāna*, ou transcender la dualité *saṃsāra* (संसार)/ *nirvāṇa* (निर्वाण), selon le *hahāyāna*. En effet, la question des états de la conscience occupe le cœur de l'activité et de la méditation bouddhiques. C'est pourquoi le Dalaï-Lama invite les chercheurs intéressés par la cognition à dialoguer avec lui. Le bouddhisme qu'il transmet et approfondit semble ouvrir des voies, peut-être aussi des impasses, à une compréhension plus précise des mécanismes de pensée, d'imagination, de croyance, de rêve et de sommeil qui relèvent de la *semiosis*, puisqu'ils élaborent la conscience : le signe et la signification qui lui sont liés nécessitent d'être reconnus comme tels par une objectivation.

Francisco Javier Varela a saisi cette ouverture pour amorcer une réflexion sur l'inscription corporelle de l'esprit à partir des traditions indiennes et bouddhistes. Depuis 1987, les rencontres « Mind and Life » se multiplient et les scientifiques sortent de leur réserve pour aller à la rencontre des sciences traditionnelles. Le philosophe Charles Taylor de l'Université McGill a été l'un des plus enthousiastes à ce propos. En 1988, l'homme d'affaires Adam Engle crée le Mind and Life Institute afin de poursuivre un dialogue déjà noué avec des philosophes et scientifiques¹. Les résultats semblent abonder en direction de la neurophénoménologie et du structuralisme biogénétique, présentés dès 1974 par Charles D. Laughlin et Eugene d'Aquili.

La présente contribution propose une brève synthèse de ces échanges, une présentation des problématiques communes au(x) bouddhisme(s) et à l'étude de la cognition, et une explication sur la manière dont la neurophénoménologie s'articule à une neurosémiotique qui prend en compte tous les phénomènes de cognition nécessaires à l'élaboration du sens : de la *mimesis* à la *semiosis*.

La neurosémiotique qui s'en dégage envisage un rapport fonctionnel entre la représentation qui découle du rapprochement Sa/Sé et l'émergence d'un état de conscience. Autrement dit, la manière de penser le réel déterminerait la façon de le vivre. Cela entraîne le paradoxe qui consiste à penser la fiction comme précédant la réalité, et donc à envisager l'influence de la culture sur la nature sous la forme d'une contagion d'idées. Dès lors, il devient tentant d'expliquer les œuvres d'art d'un point de vue physiologique avec la *neuro-art-histoire* (Onians, 2007).

Ces résultats dérivent des expériences auxquelles les moines bouddhistes acceptent de participer. Les méditations et les contemplations dans lesquelles ils se plongent permettent aux neurologues de déterminer des zones d'activité du cerveau en éveil, notamment la sécrétion par hypophyse (petites glandes cérébrales) d'endomorphines, provoquant alors des sensations de plaisir. Ces mêmes réactions électrochimiques se retrouvent chez certains grands lecteurs, sportifs et mélomanes. Une autre interprétation de ces observations conduit à repenser la pertinence de la distinction entre le rêve et la réalité : si la fiction peut provoquer des hallucinations qui sont vécues comme authentiques, de quelle manière l'état de veille ne pourrait-il pas être dépassé par un réveil lors d'un état supérieur de la conscience ?

Comme nous le voyons, la prise en compte des phénomènes mystiques par la science remet en question la dichotomie entre fiction et science et ouvre une brèche, certes dangereuse, mais séduisante en direction de la science-fiction. Ce dilemme ne s'offre qu'à l'esprit occidental qui se heurte à une configuration culturelle différente.

DE LA QUESTION DE LA NATURE À LA NATURE DU QUESTIONNEMENT

Le bouddhisme, dans la diversité de ses traditions (*theravāda*, *mahāyāna* dont l'*amīdisme* et le *zen*, *vajrayāna*, *hīnayāna*, les écoles tibétaines : *nyingmaṇpa*, *kagyūpa*, *sakyaṇpa*, *gelugpa*, etc.) et de ses pratiques, relève effectivement d'une religion dans la mesure où il (s')interroge (sur) le sens (du monde). Au cœur des philosophies de la religion, se situe la question du sens, interrogation rattachée à toute

forme de spiritualité. Les religions deviennent dogmatiques lorsqu'elles imposent des réponses à ces questionnements en se servant d'un appareil institutionnel. Le bouddhisme tire sa dimension philosophique de sa méthode phénoménologique qui consiste à investir le monde de l'intérieur par un questionnement permanent (Varma, 1993; Laycock, 1994; Lusthaus, 2002; Fasching, 2003; Depraz, 2006; Grenard, 2008). Chacun y est appelé à trouver sa propre voie d'éveil au(x) sens (बोधः) : le *satori* nippon (悟り) ou le *wù* (悟) chinois. Si notre postmodernité est si séduite par la spiritualité orientale, c'est notamment du fait qu'elle n'en perçoit que les manifestations extérieures, l'apparence de liberté presque absolue dans le traitement des significations, la plénitude du vide que la vulgarisation propage avec une facilité déconcertante, sans considérer ses cadres pratiques, la rigueur de ses ascèses, la profondeur et la complexité de ses enseignements, la réalité que ses métaphores poétiques recouvrent. On idéalise une philosophie de l'individualité sans voir l'importance des implications collectives qui en découlent. Le Moi est exalté là où il serait plutôt question de vacuité, de *śūnyatā* (शून्यता), de *kénose* en termes chrétiens.

Le principal point d'accord (et de raccord) entre le bouddhisme et les sciences dites dures qui autorisent les scientifiques, à l'instar de Frijof Capra ou David Bohm, à s'intéresser à la spiritualité vient du statut central qu'occupe la question du «sens» de la nature dans deux discours et deux imaginaires pourtant distincts (Capra, 1975; Bohm, 1985 et 1994; Wallace, 2007). La science a pour objet d'étude la nature dans toutes ses manifestations : elle met en discours cohérent l'imaginaire matériel au nom de l'objectivité. Voilà ce qui fait dire, à la suite des travaux d'Alexandre Koyré, à Francisco J. Varela :

La science est une section de[s] pratiques sociales, et les théories scientifiques de la nature ne représentent qu'une dimension de cette structure imaginaire. (1996: 10)

Le bouddhisme, en revanche, a pour objet la nature dans l'ensemble de ses phénomènes : il met en discours l'imaginaire spirituel au nom de la subjectivité. La nature, dans les deux cas de sa

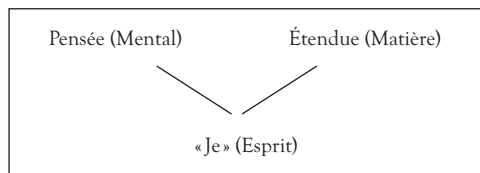
figuration, est le terrain d'investigation qu'explorent deux méthodes, l'une objectivant, l'autre subjectivant.

La physique telle celle de Jean-Émile Charon (1977 et 1983), concepteur d'une « théorie unitaire » de l'univers, rend compte de l'ambiguïté du rapport à la représentation. Même si elle suscite encore certaines réserves de la part d'une orthodoxie qui ne décolle pas des manuels scolaires, elle séduit également une partie des chercheurs qui osent parfois se compromettre pour en discuter. Au départ, Charon reconnaît que
[...] l'un des problèmes centraux de la Physique théorique contemporaine est celui de l'interaction entre le phénomène observé et la conscience qu'a l'observateur de ce phénomène.
(1985: 65)

Cela signifie que

[...] le sujet, par la conscience qu'il a d'un phénomène, intervient directement dans l'évolution de ce phénomène, ou en tout cas dans la représentation qu'il peut fournir de cette évolution. (Ibid.)

La sixième Méditation de Descartes montre que la distinction entre sujet et objet comporte, en fait, trois pôles, et non deux comme le croit généralement une lecture simpliste: l'objet est simultanément de la pensée et de l'étendue – du mental et de la matière –, et à leur intersection il y a une « instance » capable de le reconnaître, autrement dit de le « représenter » comme « objet »: le « Je », le sujet, l'Esprit:



Même si le mental n'est pas directement « observable », il reste suffisamment perceptible pour pouvoir être « représenté » sous forme de concept. Ainsi les physiciens ont-ils découvert l'existence de phénomènes « représentables » et toutefois non directement « observables », tels les trous noirs ou les quarks. Il en ressort que la physique a aujourd'hui une représentation de l'Univers qui comprend à la fois l'observable et le non-observable, ouvrant ainsi

une fenêtre vers le mental, catégorie « invisible » qui suscite bien des interrogations.

Nous conviendrons de nommer Réalité l'existant observable, et de ranger dans la catégorie Imaginaire les phénomènes existants (donc représentables), mais cependant non observables, en entendant par ce dernier qualificatif non observables de principe, et non pas non observables faute de moyens technologiques suffisants. (Ibid.: 68)

D'où l'axiome:

$$\text{Univers} = \text{Réalité} + \text{Imaginaire}$$

Cette formule répond au principe de pensée complexe que les mathématiques représentent sous la forme cartésienne et algébrique :

$$z = x + iy$$

où z est un nombre complexe appartenant à l'ensemble C ; le couple (x, y) des nombres réels du sous-ensemble R et $i = \sqrt{-1}$.

Quand je parle de complexité, je me réfère au sens latin élémentaire du mot « complexus », « ce qui est tissé ensemble ». Les constituants sont différents, mais il faut voir comme dans une tapisserie la figure d'ensemble. Le vrai problème (de réforme de pensée) c'est que nous avons trop bien appris à séparer. Il vaut mieux apprendre à relier. Relier, c'est-à-dire pas seulement établir bout à bout une connexion, mais établir une connexion qui se fasse en boucle. Du reste, dans le mot relier, il y a le « re », c'est le retour de la boucle sur elle-même. Or la boucle est autoproductive. À l'origine de la vie, il s'est créé une sorte de boucle, une sorte de machinerie naturelle qui revient sur elle-même et qui produit des éléments toujours plus divers qui vont créer un être complexe qui sera vivant. Le monde lui-même s'est autoproduit de façon très mystérieuse. La connaissance doit avoir aujourd'hui des instruments, des concepts fondamentaux qui permettront de relier.

(Morin, 1995: 37)

Une telle approche complexe du réel (Prigogine et Stengers, 1990: 165-260), qui prend en compte l'ensemble du système comme un processus holistique ou totalitaire, remplace, dans le domaine de la connaissance, le paradigme aujourd'hui caduc de « construction » des savoirs par celui de « réseau » (Capra et Steindl-Rast, 1994: 11-12). Dès lors, le

sens n'est plus une « construction » de l'esprit, mais émerge précisément d'un « réseau » de significations et d'informations entre plusieurs sujets ou consciences. Alors que la construction est nécessairement objectivante, puisqu'elle est une fabrication, le réseau se veut intersubjectif, car il évolue en fonction des connexions multiples et diverses ; il manifeste non plus la volonté d'un individu, mais l'orientation commune de consciences démultipliées (Favareau, 2002). Ainsi passe-t-on de la construction structurelle au réseau structural, comme de l'existential à l'existentiel : la réalité devient virtualité. Le principe de *reliance* se conjuguerait alors aisément à la consilience inductive de William Whewell et serait retravaillée tant par Stephen Jay Gould qu'Edward Osborne Wilson.

La Relativité complexe se présente donc comme une extension naturelle de la Relativité générale, recourant au langage géométrique riemannien à quatre dimensions, à savoir celles de l'espace et du temps, de sorte que ces dimensions respectives de l'espace-temps soient complexes, c'est-à-dire à la fois réelles et imaginaires :

Les particules de matière de la Physique se rangent en deux classes : les leptons (dont l'électron est un élément stable et représentatif) et les hadrons (dont les nucléons du noyau atomique sont des représentants typiques). Cette « face cachée » imaginaire de chaque particule, que mettait en évidence la Relativité complexe, possédait la même structure pour TOUTES les particules connues de la Matière, nous la désignerons par le mot éon. (Charon, 1985 : 70)

Par conséquent, la Relativité complexe démontre que toute particule de matière, indépendamment des paramètres relatifs à ses propriétés physiques, comme son poids ou sa masse observables, possède une représentation « mentale », à savoir des propriétés de *mémoire cumulative* et de *raisonnement*, autrement dit d'accroissement de signification des symboles mémorisés. L'éon formerait en effet un micro-univers clos en pulsation rapide, rempli de rayonnement électromagnétique « noir » à très haute température, un neutrino remplaçant la matière en mouvement formant notre réalité cosmologique (Charon, 1980). L'univers éonique évoluerait en fonction des lois que nous connaissons, à cela près que le sens du temps

serait inversé par rapport au temps cosmologique. Il s'agit d'une entropie décroissante – ou néguentropie croissante – se traduisant par un rayonnement électromagnétique avec un spin^2 dont la valeur absolue non seulement est $|1|$ – comme dans notre univers observable –, mais s'élève peu à peu, à partir de cette valeur, vers des états plus hauts. Ce rayonnement correspondrait à la mémoration de l'information et à sa densité vers des états globaux toujours *plus signifiants*³.

Une pareille représentation physique de la nature dans sa Totalité, objective et subjective, dont le pouvoir de séduction agit dans le domaine public, n'est pas étrangère à la monadologie de Leibniz, à la biosphère d'Eduard Suess, à la noosphère de Vladimir I. Vernadski, d'Édouard Leroy, de Pierre Teilhard de Chardin et d'Henri Laborit, à l'hérédité de Léon Daudet, à l'hypothèse Gaïa de James Lovelock, à l'écologie de l'Esprit de Gregory Bateson, à l'auto-organisation de John von Neumann, de Heinz von Foerster, d'Edgar Morin, de Jean-Louis Le Moigne, d'Henri Atlan et d'Ilya Prigogine, du Macroscope de Joël de Rosnay, etc.

Cette totalité compose la « psychomatière », terme polysémique et polémique, qui se caractérise par trois propriétés. Elle permet d'abord de créer des formes d'espace-temps soit par échange soit par combinaison de particules. Des symboles peuvent y être mémorisés, à l'instar de nombres, automatiquement ordonnés les uns par rapport aux autres, en fonction du spin qui caractérise le champ électromagnétique (Penrose, 2005 : 549-553). Enfin, les formes peuvent soit interagir physiquement, soit communiquer. Il n'en demeure pas moins qu'il semble possible d'établir des échanges spontanés entre symboles complémentaires dans le cas de l'amour.

La physique, définie aussi bien par Charon que par Penrose, sert de fond à toute sémiotique du monde naturel. L'univers est donc constitué de formes en mouvement dotées de propriétés physiques et mentales (Hameroff et Penrose, 1995), ce qui correspondrait dans le jargon de la théologie fondamentale au Verbe. De même que le Verbe est inséparable de l'Esprit qui est le référentiel auquel se rapporte toute représentation, chaque particule de psychomatière

possède un *mental* propre et personnel et partage un *esprit* commun, point de référence de tout ce qui prend place dans l'univers en évolution (Penrose, 1994; Cartwright, Hawkins, Penrose et Shimony, 1997: 93-143). Dans ce cadre, l'évolution est pensée comme plus ou moins téléologique, selon le principe anthropique inhérent à tout observateur subjectif contemplant l'objet. Chaque particule est alors mise en relation par l'intermédiaire de l'esprit qui opère par combinaisons, permutations et assemblages de l'ensemble de toutes les formes réelles, potentielles, imaginaires ou virtuelles, passées, présentes et à venir, autrement dit l'Être. L'Esprit devient donc à la fois le référent universel pour le Verbe et pour l'Être, permettant au Verbe de puiser dans l'Être une forme pour l'actualiser dans l'espace et le temps et lui adjoindre un symbole (*ibid.* : 156-159). Cette physique ontologique est ainsi schématisée (voir le schéma ci-contre).

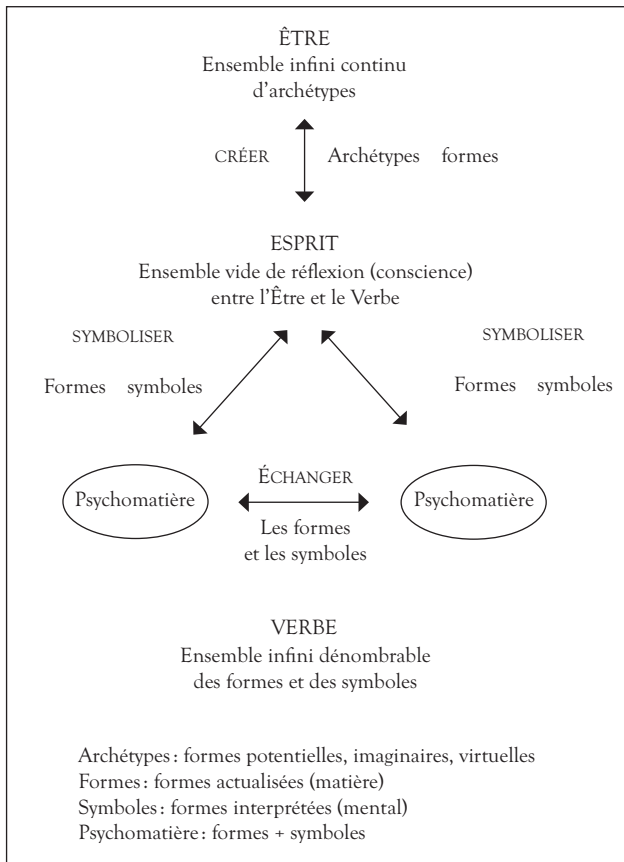
Par conséquent, l'élucidation de la question de la nature dépend de la nature du questionnement. Le

sujet qui pose la question éclaire à son tour l'objet de sa question. L'illumination résulte justement de sa capacité à saisir que la réponse se situe déjà dans le questionnement, autrement dit que la question de la nature (du réel) dépend de la réalité de la nature même de la conscience. Cette prise de conscience de l'univers(el) considère le sujet dans sa participation et son interaction dans le monde. C'est pourquoi la physique, en ce qu'elle investit ses interrogations dans la signification de la nature, est amenée à chercher la nature de son questionnement dans la biologie du cerveau, l'organe à même de lui faire appréhender le monde, à savoir de le sentir et de lui donner (du) sens.

PARTICIPATION NEUROSÉMIOTIQUE

Les récents développements en neurobiologie, notamment ceux concernant l'émergence de la conscience (Edelman, 2004), ont permis la formulation de nouvelles hypothèses évolutionnistes et sélectionnistes proposant une explication scientifique du mystère de la conscience (Searle, 2004), qui croise, par un jeu métaphorique, la rhétorique bouddhique. Loin d'être un objet et encore moins un état sécrété par le cerveau, l'expérience phénoménologique de la conscience, plutôt décrite comme une réalité à multiples niveaux, dépendrait d'une dynamique fort complexe de processus neuronaux générant des émotions, catégorisation perceptive et mémoire axiologique, des actions motrices, formation d'images et de concepts, et un proto-soi, un soi-central et un soi autobiographique (Damasio, 2010), faisant du «je» un jeu combinatoire complexe (Larangé, 2009: 397-398). Cela est rendu possible par le déplacement kantien des concepts tel qu'effectué dans la philosophie de la connaissance de Jules Vuillemin, puis de Michel Foucault.

Ces études neuroscientifiques sur la vie mentale avancent, souvent à leur insu, sur le terrain théorique de la sémiotique, telle que le philosophe américain Charles S. Peirce l'a par exemple définie (Légaré, 2006). Le terme de *neurosémiotique* fait écho à celui de *neurophénoménologie* avancé notamment par Francisco J. Varela et Jean Petitot-Cocorda, mettant en dialogue les travaux du linguiste Roman Jakobson avec ceux du mathématicien René Thom portant sur la théorie



des catastrophes (Petitot-Cocorda, 1985a et b). La description phénoménologique de la conscience et ses hypothèses d'explication neurobiologiques gagneraient théoriquement à être subsumées sous le modèle sémiotique de Peirce, dont les résultats étonnants se rapprochent étrangement de ceux du bouddhisme.

Au fondement de l'activité sémiotique se trouve le principe que tout objet existe dès lors qu'un sujet lui reconnaît du sens. Un objet «est» du simple fait qu'il signifie toujours quelque chose pour quelqu'un. L'univers naturel auquel tout sujet est confronté prend «sens» dans un jeu de représentations par lequel le «je» peut émerger à la conscience. Dans ce je(u) sous régime sémiotique, le Moi prend conscience de participer plus ou moins activement à la vie des objets qui l'environnent dans la mesure où il peut les détourner de leur sens, leur accorder d'autres significations ou simplement confirmer leur sens par l'usage qu'il en fait. Dans la pensée bouddhiste, l'observateur et le sujet observé sont indissociables :

En s'accoutumant aux compréhensions nées de l'inférence et en développant de plus en plus l'apparence claire de l'objet appréhendé, on atteint la perception directe qui réalise cet objet. (Dalaï-Lama, 2000 : 96)

Même si la conscience a effectivement des assises biologiques et est le produit d'une extraordinaire chimie du cerveau, cette *matière pensante* (Missa, 1999) bien observable engendre un phénomène qui n'est plus que représenté et représentationnel, à savoir la conscience, *matière à penser* (Changeux et Connes, 1989). En fait, avoir conscience de quelque chose revient à penser en avoir conscience, autrement dit croire avoir compris ce qui ne l'était pas précédemment. Les travaux de Rudolf Bultmann en herméneutique, à la suite de ceux de Friedrich Schleiermacher et Wilhelm Dilthey, montrent justement avec l'élaboration du concept de *Vorverständnis* (précompréhension) que la foi ou la croyance (*das Glauben*) précède l'entendement (*das Verständnis*) : l'acte de compréhension suppose comme «geste» celui de la possession (*der Besitz*) où le sujet s'approprie, par identification, l'objet en l'objectivant dans un «sens donné» (Bultmann, 1933-1965). Par extension et généralisation, le «Je»

(sujet) peut «me» (objet) représenter par un «jeu» d'imitation – la *mimesis* – que l'autre prend conscience d'une chose, recourant ainsi à une *semiosis*, parce qu'il expérimenterait une même compréhension des choses que moi. Le passage de la *mimesis* à la *semiosis* s'effectue à travers la *diegesis*, la mise en fiction d'un scénario permettant au «Je» de s'identifier au «Tu». Toute fiction, par un jeu de feintise, permet de construire un modèle opératoire d'identification des différentes instances de la communication, de l'auteur autant que du lecteur à travers les rapports entre les personnages. Pour y parvenir, la lecture met en place un protocole d'immersion fondé sur un contrat implicite entre narrateur et narrataire, indispensable au déploiement de la concrétisation. Au cours de cette concrétisation, le sujet participant à la lecture littéraire actualise les virtualités du texte, en intègre inconsciemment l'axiologie et navigue sans cesse entre la projection de la diégèse et des moments de lucidité qui lui permettent d'évaluer la qualité des informations intégrées. La détermination des neurones et des zones en activité lors de cette lecture littéraire (Dehaene, 2007 : 393-419) recoupe en partie les neurones et zones en activité lors des périodes de rêve, notamment les *neurones miroirs* identifiés par Giacomo Rizzolatti. Ces derniers sont activés non seulement lorsqu'un individu exécute une action, mais aussi lorsqu'il regarde son voisin exécuter la même action (Rizzolatti, 2005 ; Rizzolatti, Sinigaglia et Raiola, 2007), confirmant ainsi l'importance de la *mimesis* sur les autres activités de production (Pineda, 2009 ; Keysers, 2008 ; Arbib, 2006).

La représentation est généralement le concept-clé à l'origine des sciences cognitives. Alors que la psychosémiotique opère un rapprochement substantiel entre la sémiotique et la psychologie, tout comme la sociosémiotique s'intéresse à la vie sociale des signes, la neurosémiotique est appelée à démontrer comment les manifestations cognitives d'abord déterminées par la psychosémiotique, ensuite présentes dans les discours sociaux, émergent physiquement et physiologiquement des centres nerveux. La définition de la neurosémiotique dépend de celle de la neuropsychologie, en tant que discipline étudiant la relation entre le cerveau et

le comportement (Eustache, Desgranges, Lambert, Belleville et Platel, 2008). La neurosémiotique analyserait ainsi les signes et les systèmes de signes dans leur cadre de production, de développement et d'usage, à partir de l'architecture neuronale, dans la mesure où ils sont déduits de l'observation du comportement électrochimique du cerveau. Cela suppose l'investigation des substrats neurophysiologiques du comportement sémiotique. Une théorie unificatrice de la physique permettrait de saisir dans un même « récit » la complexité qui lie le sujet pensant à la matière (à) pensée, dans le processus naturel de la *semiosis* :

La psychosémiotique et la neurosémiotique devraient, en d'autres termes, être une première étape en direction d'un aperçu de l'évolution des signes et des systèmes de signes, ce qui revient à dire qu'il faut également considérer les aspects ontogénétiques et phylogénétiques de la semiosis.

(Grzybek, 1993 : 4 ; notre traduction)⁴

Finalement, l'analyse de la *semiosis* cherche à dépasser l'apparence du sens obvie afin de plonger dans la découverte de la structure même de la matrice de représentation, dont le réel n'est qu'une projection actualisée. Il s'agit de rejoindre les spéculations de la physique théorique, notamment celles de David Bohm à propos de l'existence d'un ordre implicite non observable, mais concevable. Dans l'ordre implicite (ou implié), espace et temps ne déterminent plus les relations de dépendance ou d'indépendance entre les éléments. Une autre connexion fondamentale est possible, dont les notions de temps et d'espace – ainsi que celles relatives aux particules existant séparément –, deviennent des abstractions de formes dérivées d'un ordre plus profond. Ces notions ordinaires apparaissent dans l'ordre explicite (ou déplié), qui est une forme spéciale et distincte contenue dans la totalité générale de tous les ordres implicites/impliés (Bohm, 1980). Le passage de la physique à la biologie est notamment envisagé par Francis Crick, renversant ainsi le mur séparant l'inanimé de l'animé et le psychologique du physiologique :

L'étonnante hypothèse est que « vous », vos joies et vos peines, vos souvenirs et vos ambitions, votre sens de l'identité et du

libre arbitre ne sont en fait plus que le comportement d'une vaste assemblée de cellules nerveuses et de leurs molécules associées. Comme l'Alice de Lewis Carroll aurait pu le formuler : « Tu n'es rien qu'un paquet de neurones ».

(1994 : 3 ; notre traduction)⁵

Le neurologue Karl Pribram, à l'appui des travaux de Bohm, parvient à une surprenante conclusion : l'univers ne serait qu'un gigantesque hologramme. En effet, le cerveau construirait une réalité « concrète » irréaliste et toute réalité objective serait subsumée à une (inter)subjectivité. Comment les souvenirs se stockent-ils dans la mémoire ? Pour cela, il remet en cause les recherches menées dans les années 1920 par Wilder Penfield qui affirme que chaque souvenir est engrammé à un endroit précis du cerveau. S'appuyant sur les expériences du neurophysiologiste Karl Lashley, il démontre cliniquement que la mémoire est plutôt contenue tout entière dans chacune de ses parties. Or, l'hologramme mis au point par Dennis Gabor permet d'en donner une explication. On partage un unique rayon de lumière pure (un laser) en deux faisceaux distincts de sorte que le premier rebondit sur l'objet à reproduire et le second, acheminé par un jeu de miroir, entre en collision avec les ondes lumineuses diffractées du premier. Il en résulte un système de franges d'interférences qui va s'enregistrer sur une émulsion photosensible. À la différence de ce qui se produit en photographie, l'ensemble des informations est enregistré sur chaque fragment du support. Même si la plaque holographique se brise en mille morceaux, chaque fragment permet de reconstituer l'image entière. Pribram y voit une métaphore du mode de répartition des souvenirs dans le cerveau qui abrite, dans chacune de ses parties, de quoi reconstruire un souvenir dans son intégralité. Le cerveau fonctionnerait alors sur le modèle d'un hologramme, capable d'emmagasiner d'énormes quantités d'informations dans un espace minime, de même qu'un seul centimètre cube de film holographique peut contenir jusqu'à dix milliards de bits d'informations. Bohm démontre mathématiquement la validité de ce principe à l'échelle du cosmos. En 1987, Stanislav Grof déclare que le modèle holographique permet également de comprendre les expériences archétypales,

à savoir les rencontres avec l'inconscient collectif et les états modifiés de conscience. Cette même année, le physicien F. David Peat soutient que la synchronicité – des coïncidences insolites et si riches de sens qu'elles ne peuvent résulter du seul hasard – trouve son explication dans le modèle holographique, manifestant des processus de pensée infiniment plus connectés que nous ne le soupçonnions de prime abord (Peat, 1987 et 1991; Yasuo, 2009).

Pribram met ainsi en relation les travaux de physique de Bohm avec la découverte, par Sir John C. Eccles, des « micro-champs d'Eccles », à savoir des milliers d'ondes électriques se propageant à courte distance, localement autour de chacun des milliers de synapses reliant chacun des neurones du cerveau. Ces milliards d'ondes pourraient former des interférences puis des sortes d'hogrammes cérébraux en mesure de servir de support biophysique aux processus de la pensée et de la mémoire (Grof, 2010: 83-88).

Ce que les données suggèrent, c'est qu'il existe, dans le cortex, un processus multidimensionnel holographique agissant comme un attracteur ou un point vers lequel les contractions musculaires coopèrent pour atteindre un résultat déterminé par l'environnement. La spécification doit être fondée sur une expérience préalable (de l'espèce ou de l'individu) et stockée sous forme holographique. L'activation des données implique des modèles de contractions musculaires (guidées par les noyaux gris centraux, le cervelet, le tronc cérébral et la moelle épinière), dont les opérations séquentielles suffisent à satisfaire la « cible » codée dans l'image de la réalisation autant que des modèles. (Pribram, 1997; notre traduction)⁶

Pour Pribram, le cerveau se comporte comme un hologramme et la « véritable » réalité se trouve dans l'énergie que détectent nos sens et non dans les objets que nous appelons réels. Les sens s'entendent pour créer l'illusion du monde qui nous entoure (Chalmers, 2010).

Le modèle holographique donne sens à un vaste éventail de phénomènes si difficiles à cerner qu'ils restent jusqu'à présent exclus du champ de la science, comme dans le cas des phénomènes mystiques, à l'instar de la méditation, de la contemplation ou du sentiment de participation à l'univers.

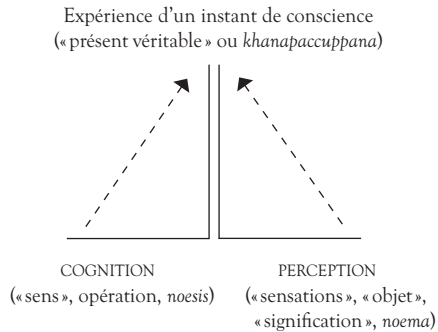
Le structuralisme biogénétique par d'Aquili, Laughlin et McManus développe précisément [une] théorie de la conscience qui nous permet d'expliquer la relation entre les activités du cerveau et des activités de l'esprit, et entre les symboles et l'expérience. Nous avons également l'intention de montrer comment l'expérience d'une personne vient à être canalisée (contrainte, limitée, ciblée, préprogrammée) par la société, et le rôle du symbolisme dans le processus d'inculturation de la personne. (1990: 3; notre traduction)⁷

Il met l'accent sur le « between (entre) », espace qui relie et sépare les activités neuronales des phénomènes spirituels, ouvrant ainsi un « antre » où le sens parvient à se nicher. Le vide interstitiel des bouddhistes induit par la non-pensée conduit à l'appréhension directe du phénomène: la dualité physique-spirituel disparaît. La méditation, comme d'autres pratiques corporelles énergétiques, est un moyen d'y parvenir.

Le structuralisme biogénétique considère spécialement qu'« esprit » et « cerveau » sont deux vues d'une même réalité – l'esprit permet de savoir comment le cerveau expérimente son propre fonctionnement, et le cerveau fournit la structure de l'esprit. (Ibid.: 13; notre traduction)⁸

La réduction phénoménologique à laquelle il procède est héritée tant de Husserl que de Merleau-Ponty et Sartre. Celle-ci rappelle ce que le bouddhisme *theravāda* met en pratique sous la forme d'une méditation – en tibétain *satipaṭṭhāna* et en sanscrit *smṛti-upaśthāna* (स्मृत्युपस्थान) –, insistant sur l'attention (*Dīgha Nikāya*, 22), une présence et une conscience claires des choses et des événements mentaux, attention au corps, aux sensations, à l'esprit – *cittā* (चित्ति), comprenant l'ensemble des fonctions mentales, rationnelles, émotionnelles, conscientes ou inconscientes – et aux formations mentales – *dharma* (धर्म), les lois universelles. Elle se retrouve également dans la tradition tibétaine du *mahāmudrā* (महामुद्रा), « grand symbole », sous forme d'une concentration sans signe, permettant d'accéder à la nature ultime de l'esprit, la « pleine » vacuité, dans la lignée de la *kagyupa* (བཀའ་བརྒྱུད་). Le but de la réduction est une élévation (Bohm, 2004: 35). Un lien ou une reliance s'établit entre cognition et perception, le *vipassanā*

bhavana (वपिश्यना) auquel correspond un moment ou point énergétique, selon le schéma, et il forme l'intuition créatrice chez Husserl :



La sémiotique de la présence, avec ses notions d'expansion ou de conversion, pourrait entrer en résonance avec la pratique bouddhique, notamment en ce qui concerne le jeu de tensions (Fontanille, 1999a; Fontanille et Zilberberg, 1998: 91-111) qui s'exerce alors entre le sujet et l'objet. A. J. Greimas avait déjà tenté la construction à partir du vécu et du sentir dans *De l'imperfection* (1987). Il existe un lien étroit qui relie (re)lit le sens à (la lumière de) la présence. La présence est conçue, par Jacques Fontanille, comme une *propriété minimale d'une instance du discours*. Eric Landowski (1997) la développe en direction de l'altérité. Enfin, Hermann Parret pose nettement la question sémiotique de la présence dans une incarnation (2006 et 2001). Il en ressort que la sémiotique s'est sensibilisée, de la *Sémiotique des passions* (Greimas et Fontanille, 1991) aux structures tensives (Zilberberg, 2006):

[L]e corps propre du sujet devient la forme même du rapport sémiotique, et le phénomène ainsi schématisé par l'acte sémiotique est doté d'un domaine intérieur (l'énergie) et d'un domaine extérieur (l'étendue). (Fontanille, 1999b: 71)

Pour le structuralisme génétique, cette capacité à accéder aux principes universels correspond à la *neurognosis* (Laughlin et Loubser, 2010), à l'exploration des symboles archétypaux par l'imagination créatrice (Jung), à la participation au Savoir Absolu (Hegel), à l'intuition des Idées (Platon).

Le cycle des significations se déploie dans l'entre-deux (*betweenness*): espace qui sépare et relie le sujet à l'objet, le Soi à l'Univers, notamment chez Watsuji Tetsurō (McCarthy, 2011). Le Sujet pensant se construit dans la sémiotisation de l'univers, de sorte que la matière qui l'entoure, les faits et événements qui surviennent lui donnent sa propre signification par réflexion, et l'émergence du sens est autant transcendante (Aquila, Laughlin et McManus, 1990 : 214-237) qu'immanente:

Le monde n'autorise pas un mouvement centripète vers un centre d'extinction sémiotique, car d'innombrables espaces d'entre-deux entourent chaque signe et permettent au signe d'être ce qu'il est.

(Corrington, 2000: 109; notre traduction)⁹

L'une des techniques de méditation, *dhyāna* (ध्यान), consiste justement à élargir le champ de l'attention en fonction d'une vision périphérique, permettant de développer un «sentiment de participation» où le Sujet se fond dans l'univers des objets qui l'entourent et entre en communication avec eux. Le sens émerge alors de l'ensemble des «événements» qui entrent dans la perception du monde comme une totalité. Chaque élément puise une valeur en fonction de sa disposition et de ses liens, de sorte qu'une structure générale se dégage de l'ensemble de tous les éléments et «donne (du) sens», orientant le sujet dans une forêt de symboles. Chaque nouvelle information reconfigure la totalité des significations. C'est pourquoi la plasticité du sens qui fait que le sujet finit par vivre dans un univers pansémiotique, en perpétuel rééquilibrage, dépend de la plasticité du cerveau, capable de redistribuer l'information sous forme d'inputs électrochimiques à densité variée et à des niveaux de connexion différenciés et différentiels (Sporns, 2011: 31-50).

LA CONSCIENCE EN QUESTION

La conception (quantique) de la conscience comme «champ énergétique» est déjà formulée en partie par Carl Gustav Jung qui s'inspire du premier principe de thermodynamique défini par le médecin et physicien Julius Robert von Mayer. Ce principe établit l'équivalence des énergies mécanique et

thermique (travail-chaleur), et détermine la valeur de l'équivalent mécanique de l'unité de chaleur, démontrant ainsi que, dans toute transformation, il y a conservation de l'énergie¹⁰, autrement dit que l'énergie totale d'un système isolé est invariable au cours du temps. Par conséquent, l'énergie d'un système ne varie que quand il y a un échange énergétique avec le milieu extérieur, que ce soit sous forme de travail, de chaleur, ou des deux à la fois.

Pour Jung, c'est non plus la sexualité, comme chez Sigmund Freud, qui est le moteur du psychisme, mais une énergie vitale indifférenciée qui s'exprime tantôt par la poursuite du plaisir sexuel, tantôt par la lutte pour le pouvoir, la création artistique, ou diverses activités. Cette énergie vitale est constituée d'une partie physiologique (énergie corporelle) et d'une partie psychique ou libido (énergie mentale). Jung puise dans un extrait des *Upanishads* (1912) qui décrit comment *ātman* (आत्मन्), Être premier, universel et hermaphrodite, est à l'origine de l'humanité, renvoyant ainsi à l'origine de la *pulsion de vie* chez Freud. Or, la notion d'*ātman*, transcrite en termes psychologiques, concorde avec le concept de libido en tant qu'énergie psychique vitale : « Le monde naquit du désir » (*Bṛihadāranyaka Upanishad*, I.4.1). Deepak Chopra, médecin très populaire en Inde et aux États-Unis, mais controversé ailleurs, pratique une thérapie à partir de l'*Āyurveda* (आयुर्वेद, science de la vie), prenant en considération le « champ énergétique » propre à chaque être. Les travaux de Mario Beauregard du Centre de recherche en neuropsychologie et cognition (Cernec) de l'Université de Montréal proposent justement un modèle quantique des interactions esprit-cerveau qui verse trop aisément dans la polémique du « Dessein intelligent », affirmant que le cerveau ne produit pas l'esprit, mais que l'esprit influencerait le cerveau (Beauregard et O'Leary, 2007).

Du côté de l'esprit, nous voyons aussi qu'il est nécessaire d'aller sur un terrain plus inclusif. Ainsi [...], le contenu facilement accessible de la conscience explicite est inclus dans un arrière-plan beaucoup plus implicite (ou impliqué). À son tour, ce dernier fait évidemment partie d'un contexte encore plus vaste pouvant inclure les processus physiologiques susceptibles en général de nous échapper non seulement en

toute conscience [niveau encore conscient,] mais aussi à un niveau inconnu encore plus profond (et tout autant inconnaissable) d'une intériorité analogue à une « mer » d'énergie remplissant l'espace sensible du « vide » [niveau inconscient]. [...] Quelle que soit la nature des profondeurs de la conscience vers l'intérieur, la nature de ces niveaux, à la fois explicitement contenus et contenant, est habituellement appelée implicite. Bien que ce niveau ne puisse apparaître dans la conscience ordinaire, il peut néanmoins y être présent d'une certaine manière. Tout comme la vaste mer de l'énergie dans l'espace est perçue comme un sentiment de vide ou de néant, de même, la vaste expérience inconsciente de la conscience explicite est présente avec toutes ses implications. Autrement dit, on peut ressentir comme un vide, un néant dans lequel le contenu habituel de la conscience est seulement un ensemble de facettes extrêmement faibles.

(Bohm, 2004 : 267 ; notre traduction)¹¹

Or, cette conception principalement hindouiste se trouve renversée dans le(s) bouddhisme(s) où le Soi s'avère être un non-Soi, comme l'*ātman* un *anātman* (अनात्मन्). Il n'existe aucun *puruṣa* (पुरुष), principe mâle statique, au fondement de l'Être et du macrocosme, ce que seule l'école personnaliste Pudgalavāda s'était permis d'envisager. D'après le *theravāda*, la conscience du Soi n'est qu'un faisceau ou une collection de perceptions, se succédant avec rapidité, dans un flux et un mouvement perpétuels. Le sentiment du Soi est profondément ancré et alimenté par les trois « soifs » ou *Tṛṣṇa* (तृष्णा), désirs (des sens, d'existence et d'inexistence) de posséder toujours davantage, s'emparant de l'objet, l'assumant et s'y attachant, par le biais des organes sensoriels et du mental. Pour le *Dhammapada* (§ 203), la soif élabore la durée, temps psychologique, car elle est une force de coordination temporelle, résidant dans le projet d'une pensée organisatrice et prévoyante active par projection (tension vers l'avenir) et souci (préoccupation du passé) : l'intention d'une action procède d'un choix, d'une décision et d'une organisation ; en l'assumant, la conscience se tend vers le mérite, puis parachève l'acte, par son appropriation, le prenant pour point d'appui, et s'y établit à résidence. Comme il n'y a pas d'interruption du processus, la pensée semble être continue : la

conscience, conditionnée par les activités mentales, produit l'impression d'un moi permanent, et de là une tension, une progression vers un aller et venir, d'où résultent le devenir et le *dukkha* (दुःख), concept central désignant la souffrance, le chagrin, l'affliction, l'anxiété, l'insatisfaction, l'angoisse, la tension, le malheur et l'aversion qui fondent le sentiment d'existence. Cette fallacieuse impression, selon Bouddha (*Dīgha Nikāya*, 16, 2, 1), retient la conscience qui croit encore être un Sujet dans le *samsāra* (संसार) sanscrit ou le *khorma* (ཁོར་མ་) tibétain, dans le cycle des transmigrations.

Le cerveau apparaît généralement aujourd'hui comme un système autonome qui transmet de l'énergie et produit constamment des représentations qu'il projette sur le monde lorsqu'il éprouve son environnement physique, social et culturel. De surcroît, il n'est pas un système causal invariable qui fonctionnerait selon une nécessité conditionnelle du fait qu'il est un organe fondamentalement émotionnel et narratif, activé par un processus continu d'évaluation et de narration et déployant sa propre histoire neuronale (Larangé, 2009: 173-188 et 285-306). D'où la fameuse *plasticité* neuronale permettant au neurone et aux synapses de changer de propriétés en fonction de leur état d'activité. Cette théorie de la variabilité soutient qu'il existe un mécanisme darwinien épigénétique de sélection neuronale qui découle de la sélection synaptique et dans lequel de nouveaux modèles combinatoires sont sans cesse produits et testés, manifestant ainsi une activité « créatrice ».

F. J. Varela, le plus important des promoteurs du bouddhisme dans les sciences cognitives, remet en question le concept fort de « représentation », du fait notamment que le corps est à la fois une structure vécue et le contexte ou lieu des mécanismes cognitifs et que « le soi ou le sujet de la cognition est fondamentalement fragmenté, divisé, ou non unifié » (Varela, Thompson et Rosch, 1993: 20). Il propose comme perspective l'*enaction* selon laquelle la cognition est d'abord incarnée, dépassant l'aporie de « la représentation ». Ainsi opte-t-il pour une voie moyenne: le monde ne serait ni totalement objectif, avec une réalité prédéterminée accessible à travers

des représentations, ni totalement subjectif, par pure création d'un monde de représentations. Cela revient à considérer que chaque espèce possède son propre *Umwelt* (Uexküll, 1909) qui a été *enacté* à travers l'évolution. L'évolution est considérée, non comme un processus orienté, mais plutôt comme une « dérive naturelle » (Maturana et Mpodozis, 1999). Par conséquent, la connaissance est présente dans l'expérience et s'affine chaque fois qu'elle se renouvelle concrètement, car l'être connaissant se construit à travers la connaissance qu'il acquiert du système dans lequel il agit et sur lequel il agit, tout comme une signification s'élabore à travers la connaissance du système dans lequel un signe/indice/symbole est employé et qu'elle octroie (Uexküll, 1940): toute expérience, y compris celle de la cellule immunitaire qui entre en contact avec un antigène, est acte de connaissance. Avec Humberto Maturana, Varela énonce le principe du système autopoïétique comme un réseau de processus de production de composants qui régénèrent continuellement, par leurs transformations et leurs interactions, le réseau qui les a produits et constituent le système en tant qu'unité concrète dans l'espace, en spécifiant le domaine topologique où il se réalise comme réseau (Varela, 2009).

Dès lors, l'*enaction* est l'interaction réciproque entre perception et motricité qui forment le moteur de l'apprentissage du comportement pour tout système vivant, autrement dit pour toute cognition incarnée. Les cohérences sensori-motrices qui se forment lors des interactions avec l'environnement correspondent à des émergences de sous-ensembles de neurones provisoirement reliés (Varela, 1996: 74). Il n'y a donc pas de perception neutre, indépendante du sujet et de sa façon d'être intégrée à son milieu (Varela, Thompson et Rosch, 1993: 97), de même que toute sémiotique est entachée d'interprétation, « car les facultés cognitives sont inextricablement liées à l'historique de ce qui est vécu » (Varela, 1996: 111). En ce sens,

[...] l'approche de l'*enaction* fait un pas de plus [...] pour englober aussi la temporalité de la vie, qu'il s'agisse d'une espèce (évolution), d'un individu (ontogenèse) ou d'une structure sociale (culture). (Ibid.: 113)

Or, Varela en déduit, sur les pas de Daniel Dennett, que le «Je(u)» du Sujet n'est qu'un effet de nos capacités linguistiques autodescriptives et narratives pour dire que «ça me raconte» (Dennett, Bennett, Hacker et Searle, 2007: 73-96). Cela le conduit à nier tout fondement, du fait que «l'organisme et l'environnement s'enveloppent et se dévoilent mutuellement dans la circularité fondamentale qui est la vie même» (Varela, Thompson et Rosch, 1993: 293). Dès lors, tout son raisonnement se rapporte au principe du *śūnyatā* (शून्यता) sanscrit ou du *kōng* (空) chinois, vacuité et ainsité, précisément représentées dans le bouddhisme zen par l'*ensō* (円相), le cercle. Or, il ne voit justement pas la structure *absente* de toute représentation (Larangé, 2009: 333-362; Eco, 1968) qui découle du principe d'interdépendance au cœur de toute structure (Arning, 2009), et que Varela identifie à la coproduction conditionnée, *pratitya-samutpāda* (प्रतीत्यसमुत्पाद), que la méditation permet d'exercer par le maintien de postures associées au souffle et à l'attention du sujet méditant.

Au terme de ce parcours, il convient de considérer que la neurosémiotique, dans la mesure où elle forme un pont idéologique entre les sciences humaines et les sciences dures (Larangé, 2010), prend en considération les expériences d'imagerie cérébrale, en utilisant l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle (IRMf) et la tomographie par émission de positons (TEP), expériences menées en partie sur des moines bouddhistes, comme Matthieu Ricard, afin de déterminer des corrélations entre l'émergence du/des sens et l'activité cérébrale.

Il est incontestable que notre conception des sciences a considérablement évolué et que le discours scientifique, dans la mesure où il se veut holistique, rejoint en grande partie celui des philosophies et des religions orientales. Cela est dû pour une large part à la congruence des métaphores entre science et religion. L'apport du bouddhisme demeure néanmoins marginal, car, même s'il pouvait contribuer à l'enrichissement d'une neuro-éthique (Evers, 2009), il resterait seulement un objet d'étude pour la neurosémiotique et non une méthode en

accord avec ses protocoles. Pourtant, un inversement des rôles se fait peu à peu jour:

La «science» est tantôt appelée à confirmer des hypothèses «bouddhistes», tantôt reléguée au rang d'abomination moderne. (Liogier, 2004: 530)

Toutefois, si la neurosémiotique envisage bien être cet(te) espace qui rassemble et distingue les différents champs du savoir, elle doit garder un œil vigilant sur la question théologique, ne serait-ce que du fait que la neurothéologie investit ses lieux et détourne la question du sens vers celle de l'essence.

NOTES

1. Notamment Patricia Smith Churchland, Antonio R. Damasio, J. Allan Hobson, Lewis L. Judd, Larry R. Squire, Ara Houshmand, Robert B. Livingston, B. Alan Wallace, Eva Thompson, Eleanor Rosch, Joyce McDougall, Jayne Gackenbach, Joan Halifax, Jerome Engel, etc.
2. Propriété quantique intrinsèque associée à chaque particule, propre à la nature de la particule, au même titre que sa masse et sa charge électrique, et qui, comme toute observable quantique, possède une mesure à valeur discrète, soumise au principe d'incertitude.
3. Jérôme Bruner a raison de remarquer que «petit à petit, l'accent s'est déplacé de la *signification* à l'*information*, et de la *construction de la signification* au *traitement de l'information* [et que] ce sont pourtant des choses bien différentes» (Bruner, 1991: 20). Il n'en demeure pas moins qu'il ne peut y avoir de *signification* sans *information* et d'*information* sans *signification*, ces deux réalités étant interdépendantes, car une *information* dénuée de *signification* n'informe pas, comme une *signification* dépourvue d'*information* ne signifie pas.
4. "Psychosemiotics and neurosemiotics should in other words, also be a first step towards gaining insight into the evolution of signs and signs systems, i.e., it should also consider ontogenetic and phylogenetic aspects of semiosis."
5. "The Astonishing Hypothesis is that *You*, your joys and your sorrows, your memories and your ambitions, your sense of identity and free will, are in fact no more than the behavior of a vast assembly of nerve cells and their associated molecules. As Lewis Carroll's Alice might have phrased it: *You're nothing but a pack of neurons*."
6. "What the data suggest is that there exists in the cortex, a multidimensional holographic-like process serving as an attractor or set point toward which muscular contractions operate to achieve a specified environmental result. The specification has to be based on prior experience (of the species or the individual) and stored in holographic-like form. Activation of the store involves patterns of muscular contractions (guided by basal ganglia, cerebella, brain stem and spinal cord) whose sequential operations need only to satisfy the 'target' encoded in the image of achievement much as the patterns."

7. “[a] theory of consciousness that allows us to explain the relationship between activities of the brain and activities of the mind, and between symbols and experience. We also intend to show how a person’s experience comes to be canalized (constrained, limited, focused, pre-programmed) by society, and the role of symbolism in the process of a person’s enculturation.”

8. “Biogenetic structuralism specially holds that ‘mind’ and ‘brain’ are two views of same reality – mind is how brain experiences its own functioning, and brain provides the structure of mind.”

9. “The world does not allow for a centripetal movement toward a dead semiotic center because innumerable spaces of betweenness surround each sign and enable it to be the sign that it is.”

10. $\Delta U = Q + W$ où ΔU est la variation de l’énergie interne du système, c’est-à-dire son énergie propre correspondant aux énergies cinétiques et potentielles microscopiques des particules qui le constituent ; W est la partie de l’énergie qui correspond au travail échangé avec le milieu extérieur, mode de transfert ordonné d’énergie entre le milieu extérieur et le système ; Q est la quantité d’énergie mise en jeu sous forme de chaleur, transmise essentiellement par conduction thermique, convection et rayonnement, chaleur qui n’est que l’énergie d’agitation thermique au sein du système, qui est par nature désordonné.

En ligne : http://fr.wikipedia.org/wiki/Premier_principe_de_la_thermodynamique (page consultée le 11 avril 2011).

11. “From the side of mind we can also see that it is necessary to go on to a more inclusive ground. Thus [...], the easily accessible explicit content of consciousness is included within a much greater implicit (or implicate) background. This in turn evidently has to be contained in a yet greater background which may include not only neurophysiological processes at levels of which we are not generally conscious but also a yet greater background of unknown (and indeed ultimately unknowable) depths of inwardness that may be analogous to the ‘sea’ of energy that fills the sensibly perceived ‘empty’ space. [...] Whatever may be the nature of these inward depths of consciousness, they are the nature of these very ground, both of the explicit content and of that content which is usually called implicit. Although this ground may not appear in ordinary consciousness, it may nevertheless be present in a certain way. Just as the vast sea of energy in space is present to our perception as a sense of emptiness or nothingness so the vast *inconscious* background of explicit consciousness with all its implications is present in a similar way. That is to say, it may be sensed as emptiness, a nothingness within which the usual content of consciousness is only a vanishingly small set of facets.”

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AQUILLI, E. d’ et C.D. LAUGHLIN [1974] : *Biogenetic Structuralism*, New York, Columbia University Press.
- AQUILLI, E. d’, C.D. LAUGHLIN et J. MCMANUS [1990] : *Brain, Symbol and Experience: Toward a Neurophenomenology of Consciousness*, New York, Columbia University Press.
- ARBIB, M.A. [2006] : *Action to Language via the Mirror Neuron System*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ARNING, C. [2009] : « Into the realm of zeroness : Peirce’s categories and Vipassana meditation », *Semiotica*, vol. 176, 95-115.
- BEAUREGARD, M. et D. O’LEARY [2007] : *The Spiritual Brain: a Neuroscientist’s Case for the Existence of the Soul*, New York, HarperOne.
- BOHM, D. [(1980) 2004] : *Wholeness and the Implicate Order*, Londres, Routledge & Kegan Paul ;
- [1985] : *Unfolding Meaning: a Weekend of Dialogue with David Bohm*, Londres, Routledge ;
- [1994] : *Thought as a System*, Londres, Routledge.
- BOHM, D. et F.D. PEAT [1987] : *Science, Order, and Creativity*, New York, Bantam.

- BRUNER, J. [1991] : *Car la culture donne forme à l’esprit*, Paris, Eshel.
- BULTMANN, R. [1933-1965] : *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, 4 vol., Tübingen, J.C.B. Mohr.
- CAPRA, F. [1975] : *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Boston, Shambhala Publications.
- CAPRA, F. et D. STEINDL-RAST [(1991) 1994] : *L’Univers aux frontières de la science et de la spiritualité*, Paris, Sand.
- CARTWRIGHT, N., S. HAWKINS, R. PENROSE et A. SHIMONY [1997] : *The Large, the Small, and the Human Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CHALMERS, D. [2010] : *The Character of Consciousness*, Cambridge, Oxford University Press.
- CHANGEUX, J.-P. et A. CONNES [1989] : *Matière à penser*, Paris, O. Jacob.
- CHARON, J.-É. [1977] : *Théorie de la Relativité complexe*, Paris, Albin Michel ;
- [1980] : *Le Monde éternel des éons*, Paris, Stock ;
- [1983] : *L’Esprit et la Relativité complexe*, Paris, Albin Michel ;
- [1985] : « Imaginaire et réalité en relativité complexe », dans J.-É. Charon (dir.), *L’Esprit et la Science – 2 : Imaginaire et Réalité. Colloque de Washington*, Paris, Albin Michel.
- CORRINGTON, R.S. [2000] : *A Semiotic Theory of Theology and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CRICK, F. [1994] : *The Astonishing Hypothesis: the Scientific Search for the Soul*, London, Simon & Schuster.
- DALAI-LAMA [2000] : *Le Sens de la Vie*, Paris, J’ai Lu.
- DAMASIO, A.R. [2010] : *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, New York, Pantheon.
- DEHAENE, S. [2007] : *Les Neurones de la lecture*, Paris, O. Jacob.
- DENNETT, D., M. BENNETT, P. HACKER et J. SEARLE [2007] : *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language*, New York, Columbia University Press.
- DEPRAZ, N. [2006] : « Between christianity and buddhism: towards a phenomenology of the body-mind », *Diogenes*, vol. 50, n°4, 23-32.
- ECO, U. [1968] : *La Struttura assente: introduzione alla ricerca semiologica*, Milan, Bompiani.
- EDELMAN, G.M. [2004] : *Wider than the Sky: the Phenomenal Gift of Consciousness*, New York, Penguin.
- EUSTACHE, F., B. DESGRANGES, J. LAMBERT, S. BELLEVILLE et H. PLATEL [2008] : « Le XXI^e siècle sera neuropsychologique ou ne sera pas ! », *Revue neurologique*, vol. 64, n°3, 63-72.
- EVERS, K. [2009] : *Neuroéthique: quand la matière s’éveille*, Paris, O. Jacob.
- FASCHING, W. [2003] : *Phänomenologische Reduktion und Mushin: Edmund Husserls Bewusstseinstheorie und der Zen-Buddhismus*, Fribourg, Alber.
- FAVAREAU, D. [2002] : « Beyond self and other: on the neurosemiotic emergence of intersubjectivity », *Sign System Studies*, vol. 30, n°1, 57-100.
- FONTANILLE, J. [1999a] : « De la sémiotique de la présence à la structure tensive », dans E. Landowski, R. Dorra, A.C. de Oliveira (dir.), *Semiótica, estesis, estética*, São Paulo, Educ, 213-239 ;
- [1999b] : *Sémiotique du discours*, Limoges, Pulim.
- FONTANILLE J. et C. ZILBERBERG [1998] : *Tension et signification*, Liège, Mardaga.
- GREIMAS, A.J. [1987] : *De l’imperfection*, Périgueux, Pierre Fanlac.
- GREIMAS, A.J. et J. FONTANILLE [1991] : *Sémiotique des passions: des états de choses aux états d’âme*, Paris, Seuil.
- GRENARD, J. [2008] : « The phenomenology of koan meditation in Zen Buddhism », *Journal of Phenomenological Psychology*, vol. 39, n°2, 151-188.
- GROF, S. et C. GROF [(1985) 2010] : *Holotropic Breathwork: a New Approach to Self-Exploration and Therapy*, Albany, State University of New York Press.
- GRZYBEK, P. (dir.) [1993] : *Psychosemiotik-Neurosemiotik/Psychosemiotics-neurosemiotics*, Bochum, Brockmeyer.

- HAMEROFF, S. et R. PENROSE [1995]: «Orchestrated reduction of quantum coherence in brain microtubules: A Model for Consciousness», dans J. King et K.H. Pribram (dir.), *Scale in Conscious Experience: is the Brain too Important to Be Left to the Specialists to Study?*, Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates, 241-275.
- JUNG, C.G. [(1912) 1952]: *Symbole der Wandlung: Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, Zürich, Rascher.
- KEYSERS, C. [2008]: *The Mirror Neuron System*, Hove, Psychology Press.
- LANDOWSKI, E. [1997]: *Présences de l'autre: essais de socio-sémiotique*, Paris, PUF.
- LARANGÉ, D.S. [2009]: *L'Esprit de la Lettre: pour une sémiotique des représentations du spirituel dans la littérature française des XIX^e et XX^e siècles*, Paris, L'Harmattan;
- [2010]: «La neurosémiotique: un nouveau pont idéologique entre les sciences humaines et la biologie», *Protée*, vol. 38, n° 3, 39-52.
- LAUGHLIN, C.D. et J.H.N. LOUBSER [2010]: «Neurognosis, the development of neural models, and the study of the ancient mind», *Time and Mind*, vol. 3, n° 2, 135-158.
- LAYCOCK, S.W. [1994]: *Mind as Mirror and the Mirroring of Mind: Buddhist Reflections on Western Phenomenology*, Albany, State University of New York Press.
- LÉGARÉ, S. [2006]: «Pour une neurosémiotique de la conscience», *Visio*, vol. 6, n° 2-3, 111-140.
- LIOGIER, R. [2004]: *Le Bouddhisme mondialisé: une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, Paris, Ellipse.
- LUSTHAUS, D. [2002]: *Buddhist Phenomenology: a Philosophical investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, Londres, Routledge.
- MATURANA, H. et J. MPODOZIS [1999]: *De l'origine des espèces par voie de la dérive naturelle: la diversification des lignées à travers la conservation et le changement des phénotypes ontogéniques*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- MCCARTHY, E. [2011]: «Beyond the binary: Watsuji Testurō and Luce Irigaray on body, self, and ethics», dans B.W. Davis, B. Schroeder et J.M. Wirth, *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with Kyoto School*, Bloomington, Indiana University Press, 212-228.
- MISSA, J.-N. [1999]: *Matière pensante: études historiques sur les conceptions matérialistes en philosophie de l'esprit*, Paris, J. Vrin.
- MORIN, E. [1995]: «La stratégie de reliance pour l'intelligence de la complexité», *Revue internationale de systémique*, vol. 9, n° 2, 105-112.
- ONIAN, J. [2007]: *Neuroarthistory: from Aristotle and Pliny to Baxandall and Zeki*, New Haven, Yale University Press.
- OSIER, J.-P. (dir.) [1999]: *Dhammapada – Les Stances de la Loi*, Paris, Flammarion.
- PARRET, H. [2001]: *Présences*, Limoges, Pulim;
- [2006]: *Épiphanies de la présence*, Limoges, Pulim.
- PEAT, F.D. [1987]: *Synchronicity: the Bridge Between Matter and Mind*, New York, Bantam;
- [1991]: *The Philosopher's Stone: Chaos, Synchronicity, and the Hidden Order of the World*, New York, Bantam.
- PENROSE, R. [1994]: *Shadows of the Mind: a Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford, Oxford University Press;
- [(2004) 2005]: *The Road to Reality: a Complete Guide to the Laws of Universe*, Londres, Vintage.
- PETITOT-COCORDA, J. [1985a]: *Morphogenèse du sens – 1: pour un schématisme de la structure*, Paris, PUF;
- [1985b]: *Les Catastrophes de la parole de Roman Jakobson à René Thom: recherches interdisciplinaires*, Paris, Maloine.
- PINEDA, J.A. [2009]: *Mirror Neuron System: the Role of Mirroring Processes in Social Cognition*, New Providence, BPR Publishers.
- PRIBRAM, K.H. [1997]: «Holomic brain theory and motor gestalts: recent experimental results», En ligne: <http://gestalttheory.net/conv/prib.html> (page consultée le 13 avril 2011)
- PRIGOGINE, I. et I. STENGERS [(1986) 1990]: *La Nouvelle Alliance: métamorphose de la science*, Paris, Gallimard.
- RIZZOLATTI, G. [2005]: «The mirror neuron system and its function in humans», *Anatomy and Embryology*, vol. 210, n° 5-6, 419-421.
- RIZZOLATTI, G., C. SINIGAGLIA et M. RAIOLA [2007]: *Les Neurones miroirs*, Paris, O. Jacob.
- SEARLE, J. [2004]: *Mind: A Brief Introduction*, New York, Oxford University Press.
- SPORN, O. [2011]: *Networks of the Brain*, Cambridge, The MIT Press.
- UEXKÜLL, J. von [1909]: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, J. Springer;
- [(1940) 1982]: «The theory of meaning», *Semiotica*, vol. 42, n° 1, 25-82.
- VARELA, F.J. [(1988) 1996]: *Invitation aux sciences cognitives*, Paris, Seuil;
- [2009]: «The early days of autopoiesis», dans B. Clarke et M.B.N. Hansen (dir.), *Emergence and Embodiment: New Essays on Second-Order Systems Theory*, Durham, Duke University Press, 62-76.
- VARELA, F.J., E. THOMPSON et E. ROSCH [(1991) 1993]: *L'Inscription corporelle de l'esprit: sciences cognitives et expériences humaines*, Paris, Seuil.
- VARMA, C.B. [1993]: *Buddhist Phenomenology: a Theravāda Perspective*, Delhi, Eastern Book Linkers.
- WALLACE, B.A. [2007]: *Contemplative Science: where Buddhism and Neuroscience Converge*, New York, Columbia University Press,
- WILSON, E.O. [1998]: *Consilience: the Unity of Knowledge*, New York, Alfred A. Knopf.
- YASUO, Y. [2009]: *Overcoming Modernity: Synchronicity and Image-Thinking*, New York, New State University of New York Press.
- ZILBERBERG, C. [2006]: *Éléments de grammaire tensive*, Limoges, Pulim.

APPROCHE SÉMIOTIQUE EXPLORATOIRE DES PARABOLES ET DES IMAGES LANGAGIÈRES DU *SŪTRA DU LOTUS*

ANNA GHIGLIONE

L'INTÉRÊT DU *SŪTRA DU LOTUS* POUR LA SÉMIOTIQUE

Le *Sūtra du Lotus de la bonne loi* (*Saddharmapundarika Sūtra*) compte parmi les textes fondamentaux du bouddhisme *mahāyāna* (le « grand véhicule »). Œuvre anonyme, sa compilation en sanskrit fut vraisemblablement entreprise aux débuts de l'ère chrétienne, contribuant à fournir une base scripturale à cette diramation de la doctrine indienne qui insiste sur l'universalité du salut. En 286, le *Sūtra du Lotus* fut traduit pour la première fois en chinois par Dharmarakṣa; puis en 406, par le célèbre moine Kumārajīva (344-413), originaire de l'Asie centrale. En Chine, sa notoriété atteignit son apogée au sein du courant Tiantai 天台 (Terrasses célestes). Dans le système classificatoire visant à hiérarchiser la littérature bouddhique que le moine Zhiyi 智顗 (538-597) élaborait, ce *sūtra* occupa en effet une place de premier plan. Sa popularité ne manqua pas de franchir les confins de l'Empire du Milieu pour atteindre la Corée, le Vietnam et surtout le Japon.

Notre travail d'exégèse aura pour objet quelques extraits significatifs de la version chinoise (*Miaofa lianhua jing* 妙法蓮花經) de Kumārajīva, que nous citerons en empruntant en partie la traduction française de Jean-Noël Robert (1997), tout en travaillant sur l'original¹.

Les compilateurs de ce texte canonique se démarquent par leur emploi récurrent, intentionnel et conscient d'images langagières, grâce auxquelles ils véhiculent des contenus doctrinaux plus abstraits. En d'autres mots, ils exploitent une profusion de métaphores, d'analogies, de comparaisons, d'allégories, de paraboles, c'est-à-dire d'images « qui relèvent de l'activité linguistique et dont le support est un système articulé de signes, phonétiques et graphiques, capables d'exprimer et de communiquer économiquement les contenus de la pensée » (Wunenburger, 2001 : 39). Dans cet article, il importera alors d'étudier ce système d'images évocatrices et suggestives, puisqu'elles introduisent « dans la sphère des signes généralement abstraits et arbitraires une dimension concrète, sensible, affective, émotionnelle, poétique voire cosmique » (*ibid.*)². C'est dans ce sens que cette contribution trouve sa place dans une réflexion d'ordre général et exploratoire sur les liens entre le bouddhisme et la sémiotique. Parmi les procédures de substitution sémantique, la métaphore filée – figure constitutive des allégories et des paraboles – est un fait discursif qui intéresse de près les sémioticiens (Greimas et Courtés, 1979 : 227). Or, dans le *Sūtra du Lotus*, la métaphore filée est à l'honneur; mode de communication indirecte par excellence, elle permet de

transmettre des vérités doctrinales, autrement indicibles, par un effort d'adéquation au niveau, relativement peu élevé, de maturité spirituelle des destinataires du message bouddhique.

Le *Sūtra du Lotus* a déjà éveillé notre intérêt dans une étude consacrée au thème de la simulation et des «expédients salvifiques» (sk.: *upāya*, ch.: *fangbian* 方便)³ dans le bouddhisme (Ghiglione, 2009a). En bref, il s'agissait de montrer que, dans la diffusion de l'enseignement de la doctrine du Bouddha, la justification morale de l'emploi de méthodes habiles, ayant recours à la tromperie, découle de la déconstruction ontologique radicale opérée par les théoriciens du «grand véhicule»⁴. Le principe de la double vacuité (ch.: *er kong* 二空) – selon lequel non seulement le noyau constitutif de l'être humain, l'âme, le soi ou le moi (sk.: *ātman*; ch.: *wo* 我), relève de l'ordre de l'illusion (sk.: *māyā*; ch.: *huan* 幻), mais les phénomènes (sk.: *dharma*; ch.: *shi* 事) aussi sont dépourvus de toute substantialité, d'une nature propre et permanente – amène en effet à dépasser la dichotomie, que la morale grégaire pose, entre simulation et authenticité, sans pour autant aboutir à une position d'indifférenciation éthique. De l'article que nous avons publié autour de cette problématique, il convient de retenir ici une idée importante: les mots et les récits, avec leurs images langagières, sont caractérisés, dans le *Sūtra du Lotus*, comme des moyens habiles et provisoires qui facilitent le chemin de l'éveil à ceux qui doivent encore franchir les limites des vérités ordinaires (Ghiglione, 2009a: 291)⁵.

Le *Sūtra du Lotus*, étant l'une des Écritures parmi les plus influentes de la tradition du «grand véhicule», a fait l'objet de nombreuses études et commentaires, dont il serait impossible de fournir ici une liste exhaustive. Aussi nous bornerons-nous à quelques références pertinentes pour notre analyse.

L'importance de l'imagerie mentale que ce texte déclenche de par sa simple lecture a attiré l'attention d'Eugene Y. Wang, qui en a étudié le lien avec la culture visuelle de la Chine médiévale. Il remarque dans son introduction:

En tant que «religion des images», le bouddhisme exploite largement les visions, l'optique, la fantasmagorie et la méditation, en dissolvant rapidement les confins entre

*observateur et observé; il n'est pas dépourvu d'une culture visuelle. (2005: XIX; notre traduction)*⁶

En plus des images langagières, il est évident que le *Sūtra du Lotus* brille par son emploi récurrent de procédés énonciatifs, telle l'hypotypose, consistant à créer un effet de réel⁷. En somme, suivant la philosophie de cette Écriture, le salut, la compréhension de la vérité ultime ou la gnose s'actualisent à travers une expérience foncièrement visuelle ou visionnaire. Les images langagières et les figures de pensée, caractéristiques d'un style imagé, constituent des indices de sens transcendant l'activité dualiste intellectuelle et, par voie de conséquence, l'illusion identitaire, l'impression trompeuse d'une séparation entre sujet et objet.

La place primordiale de la parabole et de l'allégorie dans la littérature bouddhique n'a pas manqué de susciter l'intérêt des philologues. L.N. Menšíkov, par exemple, y consacre un article qui fait entre autres allusion au *Sūtra du Lotus*; l'orientaliste russe observe que la parabole constitue un moyen d'éviter le danger «de révéler immédiatement au profane la loi ésotérique du Bouddha dans toute sa profondeur», qui demeure ainsi lettre morte pour les non-initiés (1980: 304).

Pour terminer cette brève revue de la littérature, il convient encore de signaler le riche ouvrage de Michael Pye (2003, en particulier le chap. 3) sur les moyens habiles dans la tradition du *mahāyāna*; l'auteur y mentionne plusieurs paraboles tirées du *Sūtra du Lotus*, en les interprétant à la lumière de son explication des expédients salvifiques.

Donc, pour ainsi dire, notre article ne constitue qu'une goutte d'eau dans le vaste océan de la bouddhologie. Son originalité, si originalité il y a, est foncièrement contextuelle: faisant partie intégrante d'un dossier qui s'attache au bouddhisme et à la sémiotique, il espère livrer aux spécialistes qui étudient les systèmes de signes et de significations des données philologiques utiles à l'avancement de leurs recherches.

BREF APERÇU DES PARABOLES DU SŪTRA DU LOTUS

Le *Sūtra du Lotus* comporte, en plus d'une myriade d'images langagières indépendantes, qui apparaissent

en dehors d'un récit précis, sept paraboles principales, énoncées d'abord en prose, puis reprises en stances avec un certain nombre de variantes. Autour de ces récits s'articulent sept chapitres différents.

Le chapitre III, intitulé justement « La parabole (Pi_{yu} 譬喻) », raconte la célèbre histoire de la maison en flammes, qui métaphorise les trois mondes impermanents tels que les êtres animés les connaissent⁸. Le Bouddha y apparaît comme un père empli de compassion (*da ci da bei* 大慈大悲, MFLHJ: 13), préoccupé de sauver ses enfants insouciant du feu destructeur. Dans le chapitre suivant – « Croire et comprendre (Xin jie 信解) » –, l'Éveillé joue un rôle analogue: il porte les habits d'un père riche, généreux et bienveillant envers son fils qui, ayant abandonné la maison parentale pour se livrer à une vie d'errance, avait été réduit à la misère.

« La parabole des plantes médicinales (Yao cao yu 藥草喻) » titre le chapitre V. L'enseignement du Bouddha est comparé à une pluie bénéfique qui, provenant d'une grande et dense nuée, se répand partout sur le sol, fertilisant les diverses espèces végétales, chacune en fonction de sa nature et de son état.

« La parabole de la ville fantasmagorique (Hua cheng yu 化城喻) » illustre, dans le chapitre VII, l'idée selon laquelle la voie vers la délivrance est longue et difficile. L'Ainsi-Venu (épithète du Bouddha) soulage parfois « les voyageurs » découragés en cours de route à l'aide de stratagèmes. Le texte invite à imaginer que, afin de leur redonner de l'ardeur, l'Éveillé fasse apparaître une grande ville, où les voyageurs puissent faire halte et reprendre leurs forces.

Dans les chapitres VIII et XIV, le précieux enseignement du Bouddha, et celui du *Sūtra du Lotus* en particulier, est métaphorisé par l'image de la perle cachée respectivement dans la doublure d'un vêtement et dans un chignon. Dans le premier cas, c'est encore un voyageur qui est mis en scène: contraint à une vie d'efforts et de peines, ce personnage égaré ignore que l'un de ses amis lui avait cousu dans son habit une perle d'une valeur inestimable. L'autre récit raconte l'histoire d'un grand roi qui, pour récompenser ses armées de leurs exploits militaires, leur distribue des biens rares et précieux, mais hésite à leur accorder

la perle limpide qu'il porte secrètement dans son chignon⁹.

L'Éveillé interprète de nouveau un rôle paternel dans la parabole des enfants empoisonnés. Dans le chapitre XVI, ce récit illustre une fois de plus la nécessité d'avoir recours à des méthodes habiles pour sauver l'humanité qui souffre. Le protagoniste, un médecin, père d'une nombreuse progéniture, se voit obligé de feindre la mort pour convaincre certains de ses fils récalcitrants à absorber le remède efficace qu'il avait préparé. Leur guérison ne se produit que grâce à cet expédient salvifique.

L'utilité d'exposer la doctrine bouddhique à l'aide de figures, de paraboles et d'autres procédés discursifs est clairement défendue dans le chapitre II du *sūtra*, qui s'attache à la notion d'expédient salvifique: « Grâce aux relations, paraboles/ et locutions, à la puissance de leurs expédients,/ [les Éveillés] font exulter tous les êtres » (MFLHJ: 7)¹⁰.

L'expression chinoise qu'on traduit généralement par « parabole » est *piyu* 譬喻, où *pi* signifie « comparer, illustrer par des exemples » et *yu*, « explication, locution ». Dans le titre du chapitre III et tout au long du *sūtra*, ce mot dissyllabique figure dans sa forme complète, alors qu'il est abrégé en *yu* dans le titre des chapitres V et VII. Par ailleurs, *pi* et *yu* ne forment pas toujours une expression binomiale, mais, dans certains cas, il est légitime de les interpréter comme deux termes juxtaposés aux sens (légèrement) différents. Puisque les catégories de la rhétorique occidentale n'ont pas d'équivalents lexicaux exacts dans la rhétorique chinoise, *piyu*, *pi* et *yu* peuvent également indiquer la métaphore, l'allégorie et la comparaison, à savoir des procédés qui ont tous en commun la construction d'un rapport d'analogie entre deux termes (deux signifiés)¹¹. Ces oscillations de sens en chinois autorisent ainsi une certaine fluctuation lexicale en ce qui concerne l'exégèse et la traduction en français.

Sur le plan philologique, le *Sūtra du Lotus* pose des problèmes de paternité et de datation. Même s'il ne peut pas être considéré comme un texte unitaire, issu d'un seul auteur, l'emploi récurrent d'images langagières et de paraboles apparaît comme un vecteur de cohésion et d'organisation textuelle. Les sections

où figurent les récits susmentionnés dateraient approximativement de l'an 100 de notre ère (Robert, 1997 : 12) et appartiendraient ainsi à la deuxième phase de la rédaction de l'œuvre (le prologue et le deuxième chapitre en constitueraient le noyau le plus ancien). Elles se prêtent bien à une lecture qui s'inscrit dans la sémiotique, puisque cette dernière, plutôt que de démembrer le texte en unités distinctes,

[...] part du postulat qu'à une unité donnée de discours (ce texte analysé) correspond une totalité organisée de signification – un micro-univers sémantique – régie par une forme propre [...].

(Larangé, 2009 : 34)

Or, ce sont les figures de sens et de pensée qui structurent le *Sūtra du Lotus*, en limitant ainsi les effets de pulvérisation textuelle découlant d'une compilation anonyme, rédigée par plusieurs auteurs à des dates différentes. Pour emprunter les concepts opératoires de Gérard Genette (1972), c'est donc ici le « discours » (la manière de narrer le récit) qui donne une cohérence au récit (le narré)¹².

DES SIGNES RÉVÉLATEURS AU RÉCIT PARABOLIQUE

D'une manière générale, l'expérience d'élévation spirituelle dans le bouddhisme, plutôt que de se présenter comme un acte de foi, prend les formes d'une prise de conscience, d'un dépassement de l'ignorance (sk. *avidyā*) menant à l'éveil (Ghiglione, 2009b : 70). L'ignorance, qui conduit les non-initiés à considérer à tort comme réel le monde phénoménal et à s'y attacher, se dissipe entre autres à travers l'intuition mystique du sens profond des signes révélateurs de la bouddhéité. La notion de *xiang* 相 constitue la clé de voûte de la sémiotique bouddhique. Ce terme chinois, souvent employé pour rendre le sanskrit *dvātriṃśadvāra-lakṣaṇa*, se réfère d'abord aux trente-deux signes distinctifs majeurs du Bouddha, dans son hypostase de « souverain universel » (sk. *cakravartin*; ch. : *zhuan lun wang* 轉輪王), auxquels s'ajoutent quatre-vingts signes mineurs¹³. Trente de ces marques principales, largement exploitées dans l'iconographie, sont de nature visuelle et se révèlent au regard; la vingt et unième fait référence à la subtilité de goût et la vingt-cinquième – une voix mélodieuse – sollicite l'ouïe.

Dans le *Sūtra du Lotus*, le terme *xiang* 相 revêt aussi la signification plus large d'indice pertinent, de signe sensible d'une dimension transcendante, qui dépasse la condition humaine ordinaire. Dans le chapitre VII, ce mot clé fait référence à la manifestation par excellence de la bouddhéité: l'illumination, la lumière mystique, l'éclat des êtres éveillés¹⁴. Puisque le Vénéré du monde (autre appellation du Bouddha) est fort difficile à voir (*shen nan jian* 甚難見), il convient de rechercher (*qiu* 求) les signes par lesquels il annonce sa venue. Ainsi, Śikhin, un grand souverain des dieux brahmaniques, adresse à la foule cette question rhétorique en stances :

Pour quelle raison, à présent,/ nos différents palais/ sont-ils illuminés de l'éclat irradiant d'une majestueuse vertu/ et se trouvent-ils parés de façon inouïe?/ Un signe aussi prodigieux (*miao xiang* 妙相)/ ne s'est de par le passé ni entendu ni vu./ Est-ce qu'un dieu aux grandes vertus est né,/ ou est-ce qu'un Éveillé a émergé du monde?

(MFLHJ : 24; trad. modifiée de Robert, 1997 : 177)

L'intense lumière qui brille dans les demeures divines annonce l'épiphanie du Bouddha, assis sur son siège léonin. Ce signe révélateur est qualifié de *miao*, terme qui dans les Écritures bouddhiques (et taoïstes) chinoises désigne justement le prodigieux, le surnaturel, voire les mystères inaccessibles à la raison et à la perception de l'homme du commun. Il est opportun de souligner que le même terme *miao* qualifie la loi bouddhique (*fa*) dans le titre du *Sūtra* en question, qu'il conviendrait alors de rendre par *Le Sūtra de la loi prodigieuse*, comme le font certaines traductions anglaises (voir Soothill, 1930).

Or, les images langagières, les métaphores constitutives des paraboles et des allégories qui figurent dans cette Écriture jouent une fonction analogue, sur le plan discursif, à celle des signes pertinents (*xiang*) qui sont censés préparer les profanes à l'éclosion d'une vérité disruptive, susceptible de transformer radicalement leur représentation du monde et leur sensibilité. Le rôle des images langagières est, somme toute, ambivalent: en tant que modes de communication indirecte, elles diffèrent l'instant de l'intuition de la vérité ultime, qui suppose alors une démarche herméneutique, de type

anagogique, menant à la gnose; en tant que méthodes habiles, elles revêtent une fonction pédagogique et représentent une propédeutique indispensable au développement d'un esprit d'éveil.

L'interprétation des paraboles, par ailleurs, ne se veut ni libre ni interminable: le texte se suffit à lui-même en ce qu'il suggère des clés de lecture, des pistes de réflexion accompagnant le récepteur (le lecteur, le pratiquant) vers la découverte du sens, généralement univoque, du récit. Dans le chapitre VII, l'Ainsi-Venu est présenté explicitement comme un grand guide (*da dao shi* 大導師), qui énonce la parabole de la ville fantasmagorique et oriente la communauté vers la juste compréhension de sa signification. Ainsi, d'une certaine manière, le *sūtra* fournit aux récepteurs un appareil sémiologique leur permettant de décoder la logique de plusieurs sous-ensembles de signes linguistiques, intentionnellement utilisés à des fins communicatives¹⁵. L'impression d'hermétisme que les paroles du Bouddha suscitent dans un premier temps se dissipe au fur et à mesure que l'on avance dans l'écoute ou dans la lecture du texte.

Selon la sotériologie sous-jacente au *Sūtra du Lotus*, l'Éveillé possède des pouvoirs surnaturels (*shen li* 神力) et une sagesse (*zhi hui* 智慧) extraordinaire qui, justement en raison de leur perfection, ne peuvent être communiqués à des êtres encore soumis aux souffrances du *samsāra* (MFLHJ: 13). Il est acquis que le recours aux expédients salvifiques, dont la parabole, comble cet écart, cette différence de niveau qui sépare les ignorants des esprits éclairés, en rendant possible la communication. Les stratagèmes langagiers employés dans un but salvifique forment alors un véritable code comportant ses règles d'interprétation. Les récepteurs du message, tout en étant orientés vers un décodage précis du récit, ne demeurent pas passifs face à l'émetteur. Ils quittent progressivement le plan du sens littéral pour atteindre celui du sens figuré, passage qui coïncide bel et bien avec une expérience de sublimation spirituelle.

Force est de constater que cette Écriture présente la «culture» de l'esprit d'éveil comme une démarche graduelle (*jian* 漸) et progressive en ce qu'elle demande d'endurer des efforts souvent pénibles avant d'arriver à maturité¹⁶. La route est escarpée, les voyageurs sont

enclins à des phases de découragement et de lassitude: des étapes intermédiaires fantasmagoriques s'avèrent alors bénéfiques dans la quête du salut.

Dans le chapitre IV, où figure la parabole de l'enfant pauvre, la prise de conscience est délibérément retardée par le père riche qui, après des décennies de séparation, décide de ne pas se laisser reconnaître par son fils en prononçant une déclaration explicite. Il ordonne plutôt à ses subalternes:

«Je n'ai nul besoin de cet homme, ne le forcez pas à venir. Versez-lui de l'eau froide sur le visage pour qu'il reprenne conscience (xing wu 醒悟)¹⁷, mais ne lui adressez plus la parole». Pourquoi cela? Le père avait compris (zhi 知) que l'inclination d'esprit de son fils était vile; il avait compris (zhi) que sa propre richesse était pour lui un obstacle, et il avait parfaitement compris (zhi) que c'était son fils, mais, en manière d'expédient, il ne déclara (yu 語) pas aux autres: «C'est mon fils».

(MFLHJ: 17; trad. modifiée de Robert, 1997: 130)

Il convient de noter que le mot *wu*, dans la locution *xing wu* que nous avons rendue par «repandre conscience», signifie aussi «éveil», au sens mystique du terme. Or, il y a éveil et éveil. Un jet d'eau froide permet certes de se reprendre physiquement sur le coup, mais le salut ne s'obtient qu'au prix d'un travail sur soi long et douloureux. Afin de se préparer à un acte final de reconnaissance officielle, le fils sera alors employé par son propre père comme humble déblayeur d'immondices pendant au moins vingt ans. Le récit joue sur un double registre: d'une part, la compréhension du stratagème du père n'est pas entièrement laissée au jugement du fils; d'autre part, l'interprétation de la parabole n'est pas complètement confiée à la perspicacité des récepteurs. Le passage du littéral au figuré s'actualise en créant une sorte de mise en abyme, puisque la parabole suggère les modalités de sa propre herméneutique: une intériorisation progressive (*jian*), réfléchie et guidée de la vérité.

LE SECRET PUBLIC DES ÉVEILLÉS...

Nous avons expliqué que le *Sūtra du Lotus* est une Écriture représentative du «grand véhicule»: sa sotériologie accorde une importance capitale à la

nécessité de répandre l'enseignement bouddhique à l'ensemble des êtres animés. Tout au long du texte, les compilateurs soulignent la supériorité de cette approche, dévalorisant les zéloteurs du «petit véhicule», qui ne s'efforceraient pas de donner une portée universelle au salut¹⁸. Pourtant, le *dharma* est troublant à bien des égards; sa révélation prématurée se heurterait à des barrières mentales et à des défenses psychologiques rigides, elle déstabiliserait même les dieux et les titans! Aussi l'Éveillé recommande-t-il à son disciple de s'en tenir à la réticence et interrompt-il brusquement son discours:

Cesse, Śāriputra. Si j'exposais ces choses, les dieux, les hommes et les titans de l'ensemble de ces mondes seraient tous en proie à la frayeur (jing 驚) et au doute (yi 疑), les moines outrecaudants tomberaient dans un grand gouffre.

(MFLHJ: 6; trad. modifiée de Robert, 1997: 73)

Or, dans les textes traditionnels chinois, avant l'adoption de la ponctuation occidentale au XX^e siècle, la figure de l'aposiopèse (réticence), au sens strict du terme, n'était pas signalée par des marqueurs précis. Les Écritures et les Classiques chinois sont pourtant réputés pour leur style allusif et indirect et pour leurs sous-entendus fréquents. Dans le *Sūtra du Lotus*, le récit parabolique exprime alors, dans toute sa plénitude, cette intention de réticence que le Bouddha manifeste à maintes reprises et en termes tout à fait explicites, frôlant ainsi délibérément l'absurde. Cette dialectique entre le dit et le non-dit suscite alors la complicité du récepteur, qui s'apprête à recevoir les secrets de la Loi prodigieuse et à se mettre à l'unisson avec les Éveillés plutôt qu'avec les non-initiés, incapables de comprendre.

La parabole qui insiste le plus sur l'importance de diffuser le secret du *dharma* est celle des plantes médicinales (chap. V). L'imaginaire de ce récit est encodé dans une série d'expressions figuratives qui relèvent de l'iconique: le nuage, la pluie, les arbres, les herbes, les céréales, le riz, les cannes à sucre, les vignes, etc.¹⁹. Suivant la figure de la synecdoque, l'étendue du vivant est représentée par le règne végétal car, d'une manière ou d'une autre, toutes les plantes sont perméables à la pluie. La tension entre secret et révélation filtre encore une fois à travers le voile

du langage figuré. D'une part, le Vénéré du monde ne cherche pas à exposer précipitamment (*su* 速) la Loi, mais «il en tait longtemps la quintessence» (*jiu mo si yao* 久默斯要; MFLHJ: 19); d'autre part, il l'annonce universellement le moment venu à tous les êtres vivants:

La prédication de l'Éveillé, égale pour tous (ping deng shuo 平等說),/ est comme la pluie, dont la saveur est unique ;/ les êtres vivants, selon leur nature,/ ne la reçoivent pas (shou 受) de la même façon,/ tout comme les herbes et les arbres/ sont imprégnés différemment.

(MFLHJ: 20; trad. modifiée de Robert, 1997: 152, 148)

Ainsi, le contenu de l'enseignement bouddhique ne varie pas selon les circonstances, alors que les modalités communicatives de sa diffusion sont multiples et changent en fonction des besoins des récepteurs. Dans cette parabole, le secret concerne la réception du message plutôt que son émission. Le texte est clair sur ce point: la difficulté d'assimiler la doctrine (de se laisser fertiliser par la pluie) tient non pas à une intention d'ésotérisme de la part de l'Éveillé, mais à la disposition d'esprit et à la réceptivité des destinataires.

Mais quel est donc le troublant secret qu'il s'agit de révéler indirectement aux foules, à des êtres aussi nombreux que les sables du Gange? Le texte est constamment elliptique à ce propos, il oriente le lecteur vers l'interprétation du sens univoque de la parabole, qui concerne la phénoménologie de la communication entre l'Éveillé et l'ensemble des êtres vivants, sans pour autant expliciter le contenu précis du secret en question. La philosophie bouddhique, ancrée sur le principe de la vacuité universelle, n'aboutit pas à la construction d'une métaphysique par delà le monde évanescant des phénomènes. Aussi le mystère doctrinal sur lequel elle repose ne suppose-t-il pas une dichotomie entre être et paraître structurant une ontologie. Le secret que les paraboles et les images langagières recèlent n'appartient pas à un domaine interdit, mis à l'écart des entités manifestes; il ne constitue pas «le paraître de quelque être» que les initiés découvriront un jour (Boutang, 1988: 125, 48). Le Bouddha enseigne dans une logique de non-dualité qui, en tant que telle, ne vise pas à instaurer

des inégalités entre les dépositaires des arcanes de sa doctrine et les exclus: «Śāriputra, il te faut savoir que j'ai à l'origine établi un vœu,/ souhaitant rendre l'ensemble des êtres/ égaux à moi, sans différence», déclare-t-il sans crainte (MFLHJ: 8; trad. modifiée de Robert, 1997: 81).

La Loi (*fa*) sur laquelle règne (*wang* 王) l'Éveillé est dite «déconstruire l'existence (*po you* 破有)», en démontant pièce par pièce la sphère du confectionné et de l'impermanent. Au bout de ce processus d'évidement, tous les différents aspects (*xiang*, même mot que «signe» en chinois) du *dharma* convergent vers la vacuité, qui en constitue le seul et unique aspect (MFLHJ: 19), un aspect sans aspect²⁰. Rien d'étonnant alors si les prédicateurs retardent délibérément l'herméneutique de leur secret, puisque l'effort interprétatif des initiés conduit non pas à l'Être ou à sa négation, mais à une suspension de sens, à l'annulation de tous les sens singuliers que les vérités ordinaires comportent, pour atteindre, par delà le langage trompeur, le vide sémantique, dont – en vertu d'un ancien oxymore – seul le silence profond des esprits éclairés est l'expression.

RÉFLEXIONS FINALES

Pour des raisons inhérentes à la philosophie bouddhique, les paraboles du *Sūtra du Lotus* n'invitent pas les récepteurs à s'égarer dans une herméneutique interminable. Les prédicateurs en surveillent prudemment l'interprétation, énonçant d'abord en prose leurs principes puis les réitérant en stances avec des détails supplémentaires, jusqu'à créer, par cette procédure de répétition, un effet de ritualité, voire de théâtralité – aboutissement maximal de leurs techniques de simulation contingentes. Leurs indications instruisent les foules, des individus les plus ignorants aux auditeurs les plus matures, déclenchant au sein de la collectivité une attitude participative et un sentiment fusionnel libérateur. Dans l'original indien, d'ailleurs, les parties versifiées sont vraisemblablement antérieures aux sections en prose (Robert, 1997: 13-14). L'ajout de ces dernières semble donc répondre, en tout cas, à une exigence de simplification et d'élucidation textuelle: le message de salut mérite qu'on le divulgue.

La sotériologie bouddhique à l'œuvre dans ce *sūtra* ne saurait orienter les récepteurs vers un phénomène de *semiosis* illimitée. Il convient de rappeler que ce principe, thématiqué entre autres par Umberto Eco (1992: 370), évoque l'idée peircienne selon laquelle: «The meaning of a representation can be nothing but a representation»²¹. Bien au contraire, l'aspiration ultime de l'ascèse bouddhique consiste justement à dissoudre toute représentation mentale, qui ferait obstacle à la délivrance par un alourdissement du flux de l'activité pensante. Dans la même optique, l'utilisation du récit parabolique ne provoque nullement une sorte de «dérive hermétique». Par «l'habileté incontrôlée à glisser de signifié à signifié» (*ibid.*: 369), une approche pareille différerait en effet à l'infini la compréhension intuitive du texte en déplaçant sans cesse son sens profond et inatteignable. Qui plus est, un livre inspirant à ses interprètes une herméneutique illimitée les condamnerait inéluctablement à la temporalité et, par voie de conséquence, au cycle interminable du *saṃsāra*. Il en va donc tout autrement pour le *Sūtra du Lotus*, dont les indications aident plutôt à franchir les limites spatiotemporelles intrinsèques à l'œuvre même: sa propre texture (espace) et la lecture (temps) relative.

Par ailleurs, le résultat du travail herméneutique que cette Écriture suggère ne saurait trouver davantage sa place dans la finitude d'un système déontologique clos, dominé par quelques dogmes, par des croyances arrêtées, tenues pour vraies une fois pour toutes par des zéloteurs à l'esprit borné. La pluie bénéfique qui fertilise le terrain (chap. V), la perle précieuse enfouie dans la doublure du voyageur égaré (chap. VIII), le remède prodigieux susceptible de vaincre le plus fort des poisons (chap. XVI), toutes ces locutions et ces belles images ne sont que «des noms et des graphies fictifs (*jia ming zi* 假明字)/destinés à guider la multitude des êtres animés» vers la délivrance (MFLHJ: 8; trad. modifiée de Robert, 1997: 80). Elles indiquent, en guise de subterfuges discursifs, la voie vers l'Extinction, le chemin qui conduit, après la disparition des phénomènes et la dissipation de l'illusion identitaire, à la vacuité. L'extinction de la souffrance, qui suppose celle du sujet et de l'objet, ne peut alors qu'entraîner la cessation totale et parfaite

de toutes formes de dualité, donc de toutes relations, y compris celles qui régissent les systèmes de signes provisoires et leurs significations, encore imbriquées dans la chaîne causale et temporelle du raisonnement discursif. Le texte canonique n'étant qu'un outil temporaire – une dernière forme de simulation ou fiction –, au bout du processus de sublimation, la *semiosis* elle-même ne peut que prendre fin.

NOTES

1. Il existe une autre traduction en français de la même version de ce *sūtra*, réalisée par S. Servan-Schreiber (2007) qui, en réalité, traduit le texte anglais de B. Watson (1993) et non l'original chinois. Par ailleurs, la version sanskrite du *sūtra* est connue en français grâce à la traduction publiée pour la première fois par E. Burnouf en 1852, travail philologique incontournable. Notre exégèse se base sur le texte chinois de l'édition du *Miaofa lianhua jing*, publiée sous la direction de J. Takakusu et K. Watanabe [(1925) 1988]; dorénavant MFLH).
2. Nous nous prévalons de la caractérisation d'image linguistique proposée par J.-J. Wunenburger, avec un point de divergence: le théoricien français exclut les «langues» (selon sa terminologie) non alphabétiques de cette explication, alors que nous la jugeons aussi valable pour l'écriture chinoise, bien qu'elle n'ait jamais atteint le stade du phonétisme pur. À propos de l'analogie et de la métaphore, voir aussi Wunenburger (2002: chap. 2).
3. Dans cet article, les mots clés du bouddhisme sont tantôt indiqués en sanskrit (dorénavant *sk.*), tantôt en chinois (dorénavant *ch.*).
4. Sur les aspects ontologiques du *mahāyāna*, voir P. Magnin (2003: 358).
5. Pour être précise, notre réflexion portait également sur le *Sūtra de Vimalakīrti*, qui date aussi du début de notre ère. Par ailleurs, l'imaginaire sous-jacent à la pensée chinoise préboudhique, le va-et-vient entre concept et métaphore, la signification philosophique des tropes qui figurent dans les Classiques chinois constituent des objets privilégiés de nos recherches. Voir en particulier nos deux monographies (1999 et 2010).
6. "As a 'religion of images', Buddhism has much use for vision, optics, phantasmagoria, and meditation and readily dissolves the

cognitive boundaries between the observer and the observed; it is not short of a visual culture."

7. À propos de ce type de figures de pensée, voir Robrieux (1993: 71).
8. Les six catégories d'êtres animés soumis au cycle des renaissances (le *saṃsāra*) demeurent dans trois mondes différents: celui du désir, où souffrent entre autres les humains, celui de la forme pure et celui du sans-forme (voir Cornu, 2001: 627).
9. Dans la version en stances de cette parabole, le monarque finit par défaire son chignon et donner sa perle.
10. Traduction modifiée de J.N. Robert (1997: 79).
11. La question de savoir si la métaphorisation est attestée dans la tradition chinoise fait l'objet de débats animés. Dans notre livre sur la métaphore oculaire dans les Classiques préboudhiques (Ghiglione, 2010), nous avons montré que la notion de métaphore est pertinente pour décrire plusieurs tropes qui figurent dans les textes chinois de l'Antiquité. Dans l'introduction de cette monographie (§ 2 en particulier), nous avons aussi abordé la relation entre le sens propre et le sens figuré des mots.
12. Mentionné par Greimas et Courtés (1979: 248).
13. Voir les listes dressées par Cornu (2001: 90-91).
14. Eliade (1957:155) a souligné la signification mystique de la lumière. Voir aussi Ghiglione (2010: 43).
15. À propos de la subtile différence entre sémiotique et sémiologie, voir Coquet (1997: 33).
16. Au VIII^e siècle dans les milieux bouddhiques, il s'agira de déterminer si l'éveil correspond à une expérience immédiate ou s'il suppose une évolution graduelle. La controverse entre les tenants du subitisme et ceux du gradualisme divisera l'École du Chan. Voir Faure (1988: 168). Malgré l'aspect progressif de la quête du salut que le *Sūtra du Lotus* affiche, cette œuvre constitue aussi une référence chez les maîtres du zen au Japon.
17. Le fils s'était en effet évanoui, pensant que les assistants de son père voulaient l'emprisonner.
18. Il est utile de rappeler que l'appellation péjorative de «petit véhicule» (*hīnayāna*) fut forgée par les tenants du «grand véhicule». Les courants qui se rattachent au bouddhisme ancien, précédant la scission du mouvement, se désignent de préférence par le terme «*theravāda*», qui signifie justement «la voie des anciens».
19. À propos de la distinction entre figuratif iconique et figuratif abstrait dans la parabole, voir Millogo (2007: 191).
20. À propos de la sagesse (*wisdom*) en tant que compréhension de la nature vide des signes dans le courant du Mādhyamika, voir Bocking et Wang, 2006. Sur la signification doctrinale de l'image du Bouddha qui montre du doigt la lune – une dimension ineffable – dans la tradition Chan, voir Ho, 2008.
21. Citation en anglais dans la traduction française ainsi que dans l'original italien.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

CORPUS ET TRADUCTIONS

- BURNOUF, E. (trad.) [1852]: *Le Lotus de la Bonne Loi*, Paris, Imprimerie nationale (réimp. en 1973, Paris, Adrien Maisonneuve).
 ROBERT, J.-N. (trad.) [1997]: *Le Sûtra du Lotus*, Paris, Fayard.
 SERVAN-SCHREIBER, S. (trad.) [2007]: *Le Sûtra du Lotus*, Paris, Les Indes Savantes.
 SOOTHILL, W. E. (trad.) [1930]: *The Lotus of the Wonderful Law or The Lotus Gospel*, Oxford, Clarendon Press (Abridged translation from the Chinese of Kumārajīva).
 TAKAKUSU, J. et K. WATANABE (dir.) [(1925) 1988]: *Taishō shinshū Daizōkyō (The Tripitaka in Chinese)*, Meijirodai, Bunkyo-ku Tokyo, Taisho Shinshu Daizokyo Kanko Kai, Society for the Publication of the Taisho Tripitaka, vol. 9, 1-62.
 WATSON, B. (trad.) [1993]: *The Lotus Sutra*, New York, Columbia University Press.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

- BOCKING, B. et Y.X. WANG [2006]: « Signs of liberation? A semiotic approach to wisdom in Chinese Madhyamika Buddhism », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 33, n° 3, 376-392.
 BOUTANG, P. [(1973) 1988]: *Ontologie du secret*, Paris, Quadrige/PUF.
 COQUET, J.-C. [1997]: *La Quête du sens. Le langage en question*, Paris, PUF.
 CORNU, P. [2001]: *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil.
 ECO, U. [(1990) 1992]: *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset.
 ELIADE, M. [1957]: *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard.
 FAURE, B. [1988]: *La Volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Paris, Centre national de la recherche scientifique.
 GENETTE, G. [(1972) 2007]: *Figures III*, Paris, Seuil (repris dans *Discours du récit*, Paris, Seuil).
 GHIGLIONE, A. [1999]: *La Pensée chinoise ancienne et l'abstraction*, Paris, You Feng;

- [2009a]: « Deception in Chinese Buddhist thinking: Reflections from the *Lotus Sûtra* and the *Vimalakīrti Sûtra* », dans L. Boldt-Irons, C. Federici et E. Virgulti (dir.), *Disguise, Deception, Trompe l'œil. Interdisciplinary Perspectives*, New York, Washington, Berne, Baltimore, Peter Lang, 285-303;
 ——— [2009b]: *L'Expérience religieuse en Chine. Sagesse, mysticisme, philosophie*, Montréal, Paris, Médiaspaul;
 ——— [2010]: *La Vision dans l'imaginaire et dans la philosophie de la Chine antique*, Paris, You Feng.
 GREIMAS, A. J. et J. COURTÈS [1979]: *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
 HO, C.-H. [2008]: « The ginger pointing toward the moon: A philosophical analysis of the Chinese Buddhist thought of reference », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 35, n° 1, 159-177.
 LARANGÉ, D. S. [2009]: *L'Esprit de la lettre. Pour une sémiotique des représentations du spirituel dans la littérature française des XIX^e et XX^e siècles*, Paris, L'Harmattan.
 MAGNIN, P. [2003]: *Bouddhisme. Unité et diversité. Expériences de libération*, Paris, Cerf.
 MENŠIKOV, L. N. [1980]: « Les paraboles bouddhiques dans la littérature chinoise », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, tome 67, 303-336.
 MILLOGO, L. [2007]: *Introduction à la lecture sémiotique*, Paris, L'Harmattan.
 PYE, M. [(1978) 2003]: *Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*, Londres, New York, Routledge.
 ROBRIEUX, J.-J. [1993]: *Éléments de rhétorique et d'argumentation*, Paris, Dunod.
 WANG, E. Y. [2005]: *Shaping the Lotus Sutra. Buddhist Visual Culture in Medieval China*, Seattle, University of Washington Press.
 WUNENBURGER, J.-J. [(1997) 2001]: *Philosophie des images*, Paris, PUF;
 ——— [2002]: *La Vie des images*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

DÉMYSTIFICATION DU SIGNE ET DESTRUCTION DU SENS DANS LE KŌAN ZEN

SIMON KIM

Bien que l'on puisse faire remonter l'histoire du zen¹ à l'Inde du Bouddha historique et à son disciple Kasyāpa, c'est en Chine qu'il se développa et prit la forme qu'on lui connaît aujourd'hui. C'est notamment à Bodhidharma, le premier patriarche de la lignée chinoise du zen, que l'on doit d'avoir expliqué en quoi consiste le zen. Le *gatha*, ou quatrain, qui lui est attribué dit ainsi :

*Une transmission spéciale hors des écritures
Fondée ni sur des mots ni sur des lettres;
Pointant directement l'esprit propre de l'homme,
Elle lui fait voir sa propre vraie nature et atteindre ainsi la bouddhité.*

(Dumoulin, 1988: 85; notre traduction [NT])²

Appartenant au bouddhisme, le zen poursuit le même but: un éveil (*bodhi*) et une réalisation de soi (qualifiée d'une infinité de manières, mais qu'on appellera ici, par référence au quatrain de Bodhidharma, réalisation de sa propre «bouddhité» ou «nature-de-Bouddha»). Le zen est donc une pratique, une «expérience»³ pour accéder à cet éveil, à la bouddhité qui «pointe directement l'esprit propre de l'homme», c'est-à-dire qui outrepassa la conscience ordinaire discriminante. Pour ce faire, le zen propose d'un côté d'annihiler cette conscience ordinaire (par la méditation assise ou *zazen*⁴, en japonais), et d'un autre côté de pulvériser les affects de l'esprit discriminant pour révéler «l'esprit propre de l'homme». Cette dernière manière de procéder est celle du *kōan* zen, la méditation (zen) sur des «cas»⁵.

Le quatrain de Bodhidharma nous apprend autre chose sur cette pratique du zen: c'est qu'elle est une «transmission» et que, par conséquent, elle s'inscrit dans un rapport de maître à disciple. De fait, dans la pratique du *kōan* zen, le maître soumet le *kōan* qu'il aura jugé approprié à son disciple et ce *kōan* servira à ce dernier de point de départ en même temps que de guide dans sa recherche. Ce qu'il convient de noter, toutefois, c'est que cette recherche n'est jamais purement intellectuelle. Si le zen est transmission, c'est une transmission qui n'est «fondée ni sur des mots, ni sur des lettres». Cette précision est également importante parce qu'elle révèle le caractère propre du bouddhisme zen: il n'enseigne pas, il «pointe du doigt». Dès le départ, l'accent est mis sur cette particularité d'un enseignement hors des écritures. Un *kōan* en soi n'apporte aucune certitude, aucune vérité sainte, mais il est porteur de ces vérités.

C'est bien la raison pour laquelle les adeptes du *kōan* zen donnent leur préférence à ces *kōan* plutôt qu'aux textes sacrés – les *sūtras* et leurs commentaires. En effet, le *kōan* est le lieu possible de l'expérience zen, quand les textes canoniques restent à la périphérie de cette expérience, se bornant à la décrire ou à la commenter. La littérature zen des *kōan* regorge d'ailleurs d'épisodes ou de « cas » dans lesquels les textes canoniques, les *sūtras*, sont rejetés, dédaignés et rabaissés. Isshū Miura nous fait remarquer que, à plusieurs reprises dans son traité *Sokkō roku kaien fusetsu*, le maître zen japonais Hakuin tient des propos virulents contre les enseignements sacrés ; ainsi, dit-il à ses lecteurs, « votre attitude à l'égard des enseignements verbaux des bouddhas et des patriarches doit être aussi hostile qu'envers un ennemi mortel » (1965 : 46 ; NT)⁶. Et D.T. Suzuki ne relate-t-il pas dans ses *Essais sur le bouddhisme zen* l'histoire de l'érudit De-shan qui, à la suite de son éveil, brûla les commentaires du *Vajracchedikā Sūtra* qu'il étudiait depuis plusieurs années (1972, vol. 2 : 41-42) ? Cette « hostilité » ne doit pas être prise à la lettre⁷, mais elle témoigne néanmoins du fait que la réalisation de soi, de sa propre bouddhité, ne peut se faire par voie de concept, mais « doit sortir des profondeurs de la conscience de chacun, indépendamment de l'enseignement des Écritures ou de l'aide de quelqu'un d'autre » (*ibid.*, vol. 1 : 111).

Il n'empêche que cette transmission qui prétend n'être « fondée ni sur des mots, ni sur des lettres » a pourtant bien recours à des textes, aux *kōan*, qui sont constitués de mots et de lettres. Tout en rejetant le langage, elle n'a d'autre moyen que de recourir au langage pour nous amener à l'éveil de la réalisation de soi. On pourrait avancer un premier élément d'explication de ce paradoxe en évoquant ce *kōan* cité par le maître zen japonais Dōgen dans son œuvre *Shōbōgenzō* :

Un jour, un des moines du Grand Professeur Kōkaku du Mont Ungo lisait un sūtra dans sa chambre. Le maître l'appela par la fenêtre : « Quel sūtra lisez-vous ? » Le moine répondit : « Le Vimalakīrti-nirdesa Sūtra. » Le maître dit : « Je ne parlais pas du sūtra que vous tenez dans vos mains. Quel sūtra êtes-vous en train de lire ? » Le moine fut soudain illuminé. (1977, 2 : 12 ; NT)⁸

Ce qui est en jeu dans le *kōan*, ce ne sont ni les mots, ni les lettres, mais ce que justement les mots et les lettres empêchent de saisir. Le *kōan* zen va donc se servir du langage pour mieux révéler ses limites, son incapacité à sortir de sa fonction discriminante (puisqu'en disant qu'une chose est telle, je dis qu'elle n'est pas autrement) et discursive. Pour ce faire, le *kōan* zen utilise toutes les ressources imaginables de démythification du signe et de destruction du sens pour nous contraindre à

[...] abandonner les structures rationnelles de notre pensée et à nous placer en deçà de notre état usuel de conscience de manière à pénétrer des dimensions nouvelles et inconnues. (Dumoulin, 1988 : 246 ; NT)⁹

Ce travail du *kōan* zen sur le langage s'attaque avant toute chose au langage discursif, nous l'avons dit. En tant qu'enseignement, en tant que transmission, le *kōan* zen se distingue précisément des textes canoniques en ce qu'il rejette leur discursivité. Un discours, en effet, est toujours discours *sur*, et donc impuissant à provoquer l'« expérience » que veut être le zen. Le zen, en ce sens, ne saurait être dogmatique. Nombre de *kōan* mettent en scène des maîtres invités à faire des sermons autour des *sūtras* ou de la doctrine du bouddhisme. Mais ces « sermons » se refusent systématiquement à être des discours, comme l'illustre fort bien cet épisode tiré des *Entretiens de Lin-Tsi* :

« Si je monte sur cette chaire aujourd'hui, c'est que je ne puis faire autrement¹⁰ – c'est par respect humain. Pour prôner notre Grande Affaire, si je m'en tenais à la tradition de notre lignée de patriarches et de disciples, je n'ouvrirais simplement pas la bouche, et vous n'auriez où mettre le pied. Mais, en prenant en considération la prière instantane de Monsieur le conseiller ordinaire, comment en ce jour pourrais-je cacher mes principes ? Y a-t-il donc quelque habile général qui soit prêt sur-le-champ à disposer ses troupes et à déployer ses étendards ? Qu'il témoigne devant l'assemblée, pour voir ! »
Un moine demanda quelle était la grande idée du bouddhisme. Le maître fit khāt¹¹. Le moine s'inclina. Le maître dit : « En voilà un qui se montre capable de soutenir une discussion ». (Demiéville, 1972 : 21-26)

Ainsi que nous l'apprend ce passage, la « tradition de notre lignée de patriarches et de disciples », en

matière de sermon et de discours, consiste à « ne pas ouvrir la bouche »¹². C'est à tel point que Fong You-Lan, dans son *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, présente le zen comme une « philosophie du silence » (1992: 264). Toutefois, l'exemple de Lin-Tsi nous apprend autre chose sur le fonctionnement du *kōan*: s'il rejette la discursivité du sermon, le maître zen privilégie l'échange avec un moine, le dialogue. Encore une fois, puisqu'il est transmission, il faut qu'il y ait un rapport, une relation de maître à disciple qui s'établisse; et c'est à l'intérieur de cette relation que le *kōan* va opérer. Hui-neng, dans son *Sūtra de l'Estrade* (cas unique dans la littérature zen d'un texte « théorique » sur la pratique du zen), écrit ainsi:

Amis dans le bien, l'homme est naturellement, tout au fond de lui-même, riche de la sagesse de la bodhi et de la prajna. Cependant, son esprit erre au gré des circonstances et il ne peut s'en rendre vraiment compte par lui-même. C'est pourquoi il doit recourir à un grand ami dans le bien qui lui montrera la Voie et lui fera voir son essence.

(Fa-hai, 1995: 30)

Dans le cadre d'une telle relation, une forme de communication intervient qui appelle à nouveau le langage ou la parole. Mais quelle espèce de communication non discriminante et non discursive le *kōan* zen va-t-il pouvoir mettre en œuvre? En effet, le dialogue du *kōan* zen est bien loin de la dialectique définie par Platon comme « art d'interroger et de répondre » (390c), car souvent la réponse ne présente aucune connexion rationnelle avec la question¹³. C'est que, jusque dans le dialogue, le *kōan* zen fuit ce qui pourrait être une pensée discriminante et discursive. Il semble qu'intervient également à ce stade quelque chose de spécifique au chinois – et qui explique en partie que le *kōan* zen se soit tant développé en Chine – qui relève de sa stratégie d'énonciation que François Jullien résume en ces termes: « au lieu qu'il se déploie en *logos*, sa vertu est d'être indicial » (1995: 228). Autrement dit, dans la tradition chinoise, « dire une chose, c'est la détacher du silence, se prononcer sur son importance, la souligner » (*ibid.*: 112). Par le biais de l'indiciel, l'interlocuteur est sollicité à un autre niveau de conscience que celui de la dialectique platonicienne.

Si la question posée est la preuve d'une recherche, c'est une recherche intellectuelle que l'indiciel déçoit:

Qu'est-ce que le zen? – C'est cela. – Qu'est-ce que la Voie? – Oui. (App, 1994: 106; NT)¹⁴

Mais en même temps il oriente la recherche sur un plan plus spirituel – en tout cas non intellectuel, non discursif – qui sera, au bout du compte, celui de la réalisation. En effet, l'indiciel cultive la « vertu d'inachèvement d'une parole qui laisse d'autant plus à penser qu'elle commence seulement à dire et, par sa dispersion, fait échec au dogmatisme » (Jullien, 1995: 251). On parle alors d'un *semina dicendi*, d'une parole qui féconde la conscience. Toutefois, quand dans le dialogue confucéen la réponse est dite « indicielle », elle reste l'indice de quelque chose; autrement dit, elle « soulève un angle » qui doit permettre à l'interlocuteur de trouver en retour les trois autres. Suivant cet art du dialogue chinois, il doit suffire, pour citer Confucius, « d'entendre expliquer une chose pour en comprendre dix ». Dans le *kōan* zen, en revanche, le coin soulevé ne révèle que du vide, il n'est l'indice de rien, à l'image du « cyprès dans la cour » de Zhao-zhou. La stratégie sur laquelle elle repose est cependant la même: il s'agit de fait de mettre l'interlocuteur dans la position mentale de s'ouvrir aux possibilités offertes par l'indiciel, par le « coin soulevé ».

En réalité, l'indice du *kōan* zen, ce qu'il cherche à montrer sous le coin soulevé, c'est l'inanité du langage lui-même. Le dialogue est donc nécessaire pour « soulever un coin » et révéler qu'il n'y a rien qui puisse être dit:

Les mots ne peuvent exprimer les choses;

Le langage n'est pas conforme.

Ballotté par les mots, on est perdu;

Retenu par les phrases, on est désorienté.

(Aitken, 1991: 227; NT)¹⁵

Si le langage n'est pas conforme, c'est qu'il fixe, qu'il « réifie » *ontiquement* ce qu'il dit; le langage donne une valeur aux choses qu'il désigne, valeur qui est prise à tort pour une valeur ontologique. Ainsi, l'*Avatamsaka Sūtra* affirme que « la vérité n'a rien à faire avec les mots; elle est bien au-delà d'eux » (Suzuki, 1972, vol. 2: 12). Les maîtres zen, dans leur

acharnement à dénigrer tous les affects de la parole, veulent ainsi mettre l'accent sur ce trait spécifique du langage. Il s'agit toujours de veiller à ne pas prendre les mots pour les choses qu'ils désignent. C'est ainsi que Lin-Tsi explique: «Vous ne pensez qu'à chercher le Bouddha: le Bouddha est un nom» (Demiéville, 1972: 67). Le langage, lorsqu'il nomme une chose, l'appelle à une présence, en l'arrachant au silence de l'indifférencié. Ainsi, le langage instaure une différence; une différence qui n'est pourtant pas celle de l'objet et du sujet, puisque le nom reste un nom – et non l'objet qu'il signifie. La différence qui se fait jour, c'est la différence du signe, qui vient introduire un plan de présence ni purement objectif, ni purement subjectif. Jean Beaufret dit à ce sujet que la langue est, «plus qu'un simple moyen, l'apparition d'un monde qui est l'entre-deux du sujet et de l'objet» (1974: 71). Ce «monde» est donc un monde sans existence, mais qui parle de l'existence, de l'être (nous avons parlé de présence). Aristote va jusqu'à généraliser cette parole sur l'être; en effet, par son recours systématique au schéma prédicatif, il souligne l'omniprésence de l'être dans le langage. Par ailleurs, cette structure prédicative du monde, que la langue fait apparaître, présente les objets qu'il comprend sous une forme le plus souvent définitionnelle. Et la définition est bien la formule qui exprime le mieux l'essence des choses, ainsi que le remarque Aristote dans ses *Topiques*: «Ce qui signifie l'essence a pour nom définition» (I,4: 101b). Notons toutefois que, dans le cas du chinois – et par voie de conséquence du *kōan* zen –, le langage «n'envisage pas le réel en termes d'«être» (opposé au devenir)» (Jullien, 1995: 264). En effet, le chinois n'est pas une langue copulative; le verbe «être» (*shi* 是) est un terme qui n'a pas cette valeur singulière qu'il peut avoir dans les langues indo-européennes. *Shi* signifie, comme nom, la «vérité»; comme adjectif, «vrai»; et comme verbe, «être», «considérer comme véritable» ou encore «affirmer» (Couvreux, 1966: 422). Ainsi, si dans le schéma prédicatif de la définition, on trouve parfois *shi* en place de copule, le plus souvent cette copule est absente. Cela tient au fait que nombre de caractères chinois dénotent autant un nom qu'un verbe et que l'adjectif chinois contient sa copule¹⁶.

Par ailleurs, il faut encore remarquer qu'«être» en français sert souvent à rendre, en plus du *shi*, un autre caractère, *you* (有), qui signifie littéralement «avoir». Le *you* chinois est l'être de l'existence. On voit donc que la réalité est de fait envisagée en chinois non pas comme essence, mais sur le mode de l'*avoir*, de l'appartenance. «Être» et «non-être», dans le taoïsme et dans le zen, c'est *you* et *wu* (無), «avoir» et «non-avoir». On se trouve alors face à un discours qui n'est plus le discours définitionnel et prédicatif qui cherche à figer dans un nom, mais un discours de l'avoir, c'est-à-dire un discours qui cherche à épouser le mouvement d'une réalité conçue non plus comme *étant* ceci ou cela, mais comme *ayant* ou n'ayant pas tel attribut. Dès lors, le langage s'articule en actions, dans le passage d'un attribut à un autre, d'une forme à une autre. C'est ce qui permet à Marcel Granet de dire qu'en chinois «la parole est acte»: «le mot ne cesse pas d'évoquer une action et demeure foncièrement verbe» (1968: 38).

Il n'en demeure pas moins que, pour reprendre Jacques Lacan, «les choses du monde humain sont des choses d'un univers structuré en paroles, le langage, [...] les processus symboliques dominant tout, gouvernent tout» (1990: 57). Ainsi, lorsque les maîtres zen utilisent le paradoxe et le non-sens, c'est pour désarticuler cette structure langagière de l'univers. C'est aussi pour cette raison qu'ils privilégient à ce point le silence; en ce sens, le début du deuxième *kōan* du *Bi Yan Lu* est révélateur:

Zhao-zhou parla devant l'assemblée et dit: «La Voie authentique n'est pas difficile. Elle évite simplement choix et attachement. Un seul mot peut suffire à provoquer choix et attachement.» (Sekida, 1977: 149; NT)¹⁷

Ainsi, parler, c'est choisir un attribut et l'attacher à la réalité, mais c'est aussi s'attacher à cette réalité faussée par la détermination du langage, ce qui est contraire à la Voie ultime. C'est dans ce sens encore qu'il faut comprendre ce nouveau «sermon» de Lin-Tsi:

Tout ce que vous rencontrez, au-dehors et (même) au-dedans de vous-même, tuez-le!

Si vous rencontrez un bouddha, tuez le bouddha!

Si vous rencontrez un patriarche, tuez le patriarche!

Si vous rencontrez un arhat, tuez l'arhat!
 Si vous rencontrez vos père et mère, tuez vos père et mère!
 Si vous rencontrez vos proches, tuez vos proches!
 C'est là le moyen de vous délivrer et d'échapper à l'esclavage
 des choses; c'est là l'évasion, c'est là l'indépendance!
 (Demiéville, 1972: 117)

«Tuer tout ce qu'on rencontre», c'est s'affranchir de l'attachement à tout ce que le langage (et la pensée) détermine. «L'esclavage des choses», c'est tout aussi bien «l'esclavage du langage». De fait, sachant que «l'esprit est toujours lesté de langage» et que ce dernier «est le système de différenciations dans lequel s'articule le rapport du sujet au monde» (Merleau-Ponty, 1968: 37), on comprend que le *kōan* zen cherche à rompre ce rapport qui obstrue l'accès à la réalisation de soi, de sa bouddhité qui n'est autre que l'annihilation du moi¹⁸ comme sujet par la sortie hors du monde.

Ce qui désarçonne le lecteur d'un *kōan*, c'est donc bien que

[...] les *kōan* utilisent des signes et des signifiants décentriques – on pourrait dire que les *kōan* eux-mêmes représentent le processus de décentrement de tous les signes – de sorte qu'ils fonctionnent avec flexibilité et provisoirement comme un discours symbolique sans référence à un signifié absolu ou transcendantal. (Heine, 1994: 20; NT)¹⁹

Si l'on devait trouver un sens à ces *kōan*, ce serait donc dans le décentrement du signe qu'il faudrait le chercher; c'est ce que nous avons appelé la démystification du signe, puisqu'il s'agit de sortir de la croyance «mystifiante» que le signe pointe vers un signifié, une réalité, un être. Pour le zen, il n'y a ni être ni non-être, nous l'avons vu; tout au plus peut-on parler, avec Deleuze, d'un «extra-être» qui ne prétend même plus faire sens, qui est un vide: «à travers les significations abolies et les désignations perdues, le vide est le lieu du sens ou de l'événement qui se compose avec son propre non-sens, là où n'a plus lieu que le lieu» (1969: 162). Le vide est d'ailleurs ce qui qualifie le mieux, ou au plus près, la réalité du bouddhisme zen.

Le vide, *gong* (空) en chinois, traduit le concept indien de *śūnyatā* (vide ou vacuité) qui est au cœur

de l'école dite du Milieu (*Mādhyamika*) animée par Nāgārjuna. Le vide, ici, n'est pas ce qui s'opposerait à un plein; il est, à l'instar du *wu* (non-avoir), son synonyme, au-delà de la dichotomie être/non-être. Il est même très précisément le lieu où le monde peut être un non-monde, le «lieu du sens qui se compose avec son propre non-sens». C'est dans ce sens qu'on peut trouver, dans le *Xin Xin Ming*, cette caractérisation du vide comme lieu privilégié de la pensée:

*Dans le vide unique les deux s'assemblent
 Il contient également les Dix mille formes.*

(Seng Ts'an, 1992: 23; NT)²⁰

Le danger, on le voit bien, réside dans la tentation de réifier le vide en le définissant ou même en ne le définissant pas, par le simple fait qu'on le nomme (on pourrait très bien reformuler ainsi l'avertissement de Lin-Tsi: «Vous ne pensez qu'à chercher le Vide: le *Vide* est un nom»). Ni Nāgārjuna, ni les maîtres zen n'en sont dupes; Nāgārjuna dans son *Mādhyamakakārikā* écrit de fait que la vacuité (*śūnyatā*) est une désignation métaphorique, une vérité de pure «convention» (Garfield, 1995: 68)²¹; et Shen-hui d'expliquer que «c'est pour ceux qui n'ont pas encore pénétré leur nature propre que l'on parle de vacuité. Si l'on voit sa nature foncière, la vacuité elle-même n'existe pas» (Gernet, 1977: 43). Le vide est le lieu où s'absorbent toutes les significations, où disparaît le sens; il est la métaphore de ce qui ne peut être dit que par le biais de la métaphore ou du paradoxe²².

Lieu où s'annulent les dualismes, les discriminations, le vide désigne surtout ce que Deleuze appelle «le lieu où l'immédiat se tient "immédiatement" comme non-à-atteindre» (1969: 162); autrement dit, le lieu ou le moment de l'expérience ultime du zen, celle de la réalisation de sa nature propre ou de sa bouddhité, où ce qui est à atteindre est là comme «non-à-atteindre». Si le zen n'est pas un enseignement, s'il est sans *doxa*, c'est parce qu'il est transmission non pas d'une vérité intelligible, mais de cette expérience ultime qui ouvre l'esprit au vide, à «l'immédiateté du non-à-atteindre», ou plus exactement qui *annihile* l'esprit dans cette immédiateté:

Le moment viendra où toutes pensées cesseront de se lever, et il n'y aura plus de travail de la conscience. C'est alors que vous briserez votre cerveau en morceaux et pour la première fois comprendrez que la vérité est en votre possession depuis le premier commencement. (Suzuki, 1972, vol. 2: 92)

Ce moment «où toutes pensées cesseront de se lever» est précisément ce que Deleuze appelait un lieu; c'est ce lieu d'immédiateté que Sekida traduit par «*direct pure cognition*» (pure cognition directe)²³. Cette traduction ne fait que dire autrement ce rejet de la médiation (du langage et de la pensée) pour accéder directement (*im*-médiatement) à cette vérité qui devient partout perceptible pour celui qui a débarrassé son cœur de l'esprit discriminant «lesté de langage». Et si le terme de lieu est préférable à celui de moment pour parler de ce point où l'expérience se produit enfin, c'est que le moment est un moment figé (ce moment précis où...), tandis que le lieu reste ouvert à ce qui s'y déroule. De fait, le moment renvoie à la pensée discursive qui correspond au caractère chinois *nian* (念). Or, ce caractère est lui-même composé de deux idéogrammes, *xin* (心) d'un côté, et de l'autre *jin* (今) qui signifie «maintenant», le «moment présent». Ainsi, la pensée discursive (que Suzuki traduit parfois par «le mental», soulignant son caractère opératoire et discriminant) est actualisation (*jin*) de l'esprit non discursif (*xin*). Elle marque sa venue au temps, à la présence; elle fixe un moment du flux continu de l'esprit.

L'esprit non discursif, le *xin*, c'est aussi le cœur représenté par cet idéogramme (心). En fait, il s'agit d'un des termes les plus significatifs et les plus vastes aussi bien de la philosophie chinoise que dans le chinois courant» (Suzuki, 1972, vol. 3: 109). Comme «cœur», il est l'organe central, le siège de la vie, c'est-à-dire de tout ce qui nous détermine en tant qu'êtres humains vivants; dès lors, *xin* sera tour à tour le «cœur» comme siège des affects, l'«esprit» comme siège de l'intelligence, et même l'«estomac» comme élément vital de notre système physiologique. Situer la pensée vitale du *xin* dans le cœur, et non pas dans la tête, c'est la distinguer de la pensée-intellection ou discursive et discriminante. C'est ainsi que le *kōan* zen identifiera le *xin* au *wu nian* (無念), autrement

dit à «l'absence de pensée» ou à la «non-pensée» – que Suzuki traduit par le «non-mental». Cet esprit non mental qui refuse de se fixer dans l'instant, dans le maintenant, est en prise directe et immédiate avec la réalité du Vide, puisqu'il n'a pas recours à la médiation de la pensée et à sa discursivité articulante. Il saisit au contraire le réel en deçà de toute articulation, dans son indétermination linguistique et conceptuelle. L'expérience dont parle le *kōan* zen, c'est donc la cognition, la réalisation que notre esprit non mental participe de tout temps – hors d'un maintenant discriminant – de ce lieu «où l'immédiat se tient “immédiatement” comme non-à-atteindre».

Expliquer comment fonctionne le *kōan* zen, observer comment il détourne le processus de signification pour aboutir au vide comme réalité ultime, parler, enfin, de l'immédiateté de l'expérience de réalisation de sa nature propre ne permettent pas de provoquer cette expérience. Pour reprendre l'explication de Shen-hui que nous avons déjà évoquée, «c'est pour ceux qui n'ont pas encore pénétré leur nature que l'on parle de vacuité»; la véritable transmission, elle, se fait de cœur à cœur, d'esprit à esprit (de *xin* à *xin*), directement, sans passer par le langage et la pensée discursive. Le maître Dōgen parle à plusieurs reprises de «transmission directe, face-à-face» qui ne peut s'accomplir que de bouddha à bouddha (*yuibutsu yobutsu*). Certes, la nature-de-bouddha (ou bouddhéité) étant en chaque individu, Dōgen n'exclut *a priori* personne de cette transmission. Et pourtant, il s'agit bien, comme le soulignait le quatrain de Bodhidharma, d'une transmission *spéciale*. Comment donc comprendre cette *spécialité* de la transmission? Évoquons ici l'épisode qui fonde la tradition zen dans le bouddhisme indien et que relate Wu-men, le compilateur des *kōan* du Wu Men Guan:

Un jour, aux temps anciens, alors que le Très Honoré était sur le Mont Grdhrakūta, il brandit une fleur devant son assemblée. Tous étaient silencieux. Seul Mahākāshyapa [Grand Kāshyapa] se fendit d'un sourire. Le Très Honoré dit: «J'ai le Vrai Œil du Dharma, l'Esprit Merveilleux du Nirvana, la Vraie Forme du Sans-Forme, et la Subtile Porte du Dharma qui ne repose sur aucun mot ni aucune lettre, mais qui est une transmission spéciale hors des écritures. Ceci, je le remets à Mahākāshyapa». (Aitken, 1991: 46; NT)²⁴

Quelque chose s'est produit, un lieu d'immédiateté s'est ouvert alors que le Bouddha Shākyamuni était en compagnie de tous ses disciples. Mais seul Kāshyapa reçoit la « transmission spéciale hors des écritures ». L'épisode, en soi, est structuré comme les autres *kōan* sous la forme d'un dialogue : le maître (ici, le Bouddha Shākyamuni) pose une question (il brandit une fleur) et le disciple (Kāshyapa) répond (il se fend d'un sourire) et révèle par sa réponse sa réalisation intérieure. De tous les disciples présents dans l'assemblée, un seul « comprit » ou fit l'expérience de la réalisation de sa nature-de-Bouddha. Ce que nous apprend cet épisode, c'est que non seulement cette transmission est directe, mais surtout qu'elle n'est spéciale que pour celui qui la reçoit, c'est-à-dire qui est prêt à la recevoir. Quand le disciple n'est pas prêt, les maîtres zen le soulignent par des remontrances physiques ou verbales. C'est la spécialité de certains grands maîtres tels que Ma-zi, Lin-Tsi ou Huang-po que de sanctionner chaque signe d'hésitation de la part d'un moine par une gifle. La sanction tombe parce que l'hésitation marque la présence de la réflexion ; elle est le signe d'une activité persistante de l'esprit discriminant et la preuve que le disciple n'est pas prêt.

Le processus du *kōan* zen requiert donc de la part des deux interlocuteurs – le maître et le disciple – un état particulier (correspondant à l'état de *samādhi* dans le bouddhisme indien) qui doit être, chez le disciple, un état de questionnement avancé. On trouve un schéma similaire dans l'enseignement confucianiste que François Jullien décrit ainsi :

C'est seulement quand l'esprit de l'interlocuteur est prêt que le maître l'éclaire par l'indication attendue. Peu de mots suffisent alors ; plutôt que de prodiguer sa parole, le Maître se contente de donner un coup de pouce. Mais parce qu'elle rencontre alors une disponibilité maximale de la part de l'auditeur, que celui-ci est motivé, cette incitation est décisive, elle réussit à débloquent en lui ce qui l'empêchait de progresser. (1995 : 232)

L'indiciel du langage ne peut ouvrir sur ce dont il est indice que si l'auditeur est en mesure de

comprendre cet indice et de le suivre jusqu'au bout. Cet état de questionnement avancé, de « disponibilité maximale », est poussé à sa limite par l'a-rationalité du *kōan*, par son refus d'être une réponse articulée. Ainsi, lorsqu'il n'était qu'un jeune moine, Lin-Tsi, nous apprend D.T. Suzuki, avait poussé son questionnement si loin que

[...] son esprit n'était qu'un grand point d'interrogation sans objet défini ; et tel était son esprit, tel était l'univers : un point d'interrogation qu'il ne savait même pas au bout de quelle question placer, car il n'y avait encore nulle part rien de défini. [...] De fait, c'est à cause de cet état d'esprit qu'il ne savait quelle question définie il pouvait apporter devant son maître. (1972, vol. 2 : 51)

Dans un tel état de désespoir mental, les coups que lui infligea son maître Huang-po eurent cet effet de « coup de pouce » ou de « déclic » qui provoqua la crise libératrice, c'est-à-dire l'expérience de réalisation de sa nature propre. Tout *kōan* entend fonctionner comme les coups de bâton de Huang-po sur son disciple ; il vise à provoquer la crise libératrice. La démystification du signe et la destruction du sens en œuvre dans le *kōan* conduit l'esprit du disciple qui est en pleine détresse mentale devant une impasse et l'incite à « lâcher prise » : « l'arrivée à un cul-de-sac est en réalité le vrai point de départ de l'étude du zen », dit ainsi Suzuki (1964 : 108 ; NT)²⁵. Autrement dit, le non-sens du *kōan* est un cul-de-sac pour la pensée discursive du *nian* et une invitation à s'ouvrir à la pensée non mentale du *xin* ; le « lâcher-prise » est un saut volontaire dans le vide. L'esprit, mis au bord du précipice par l'a-rationalité percutante du *kōan*, est invité à faire un pas de plus, à « briser le cerveau en morceaux », à annihiler tout ce qui se présente *au-dehors* et *au-dedans* de la conscience qui est dès lors définie ainsi dans le *Sūtra de la grande sagesse* (*Prajñāpāramitā Sūtra*) :

La conscience, c'est le vide, et le vide, c'est la conscience ; le vide n'est pas différent de la conscience et la conscience n'est pas différente du vide. Quoi que la conscience soit, c'est le vide. Quoi que le vide soit, c'est la conscience.

(Merton, 1995 : 138)

NOTES

1. Zen est la prononciation japonaise du chinois *chan* qui est lui-même une transcription plus ou moins phonétique du sanskrit *dhyāna*. Par commodité, mais peut-être aussi par convention, nous emploierons la prononciation japonaise dans cet article, même si la plupart des textes cités sont chinois. Il en sera de même pour les *kōan*, en chinois *gong'an*.

2. "A special transmission outside the scriptures, / Not founded upon words and letters; / By pointing directly to [one's] mind / It lets one see into [one's own true] nature and [thus] attain Buddhahood." Tous les extraits tirés d'ouvrages en anglais et cités dans cet article ont été traduits par nous.

3. Dans son article, Christine Young-Merlié cite en exergue Chen-ching Ke-wen : « En ce qui concerne le zen, l'expérience est tout. Tout ce qui n'est pas basé sur l'expérience est extérieur au Zen » (1996 : 273).

4. Le terme *zazen* vient du chinois *zuo chan* (坐禪) qui signifie littéralement : « méditation assise ».

5. Le terme *kōan* vient du mot chinois *gong'an* (公案) qui signifie « archives publiques ». Ce terme appartenant au vocabulaire juridique renvoie aux archives où sont consignés des « cas » pouvant servir de jurisprudence. De même, les *kōan* réunis dans les recueils zen obéissent au même principe : ils « ne représentent pas l'opinion personnelle d'un seul homme, mais plutôt le principe supérieur, reçu pareillement par nous et par les centaines et les milliers de *bodhisattvas* des trois royaumes et des dix directions. Ce principe s'accorde avec la source spirituelle, correspond au sens mystérieux, détruit la naissance-et-la-mort et dépasse les passions. » (Citation du *Zhongfen Hoshang Kuanglu* empruntée à Ruth Fuller-Sasaki [1985 : 258]).

6. "Your attitude toward the verbal teachings of the buddhas and the patriarchs must be as hostile as that toward a deadly enemy."

7. De fait, ces mêmes maîtres qui dénigrent les Écritures révèlent dans certains dialogues une connaissance et une compréhension très profondes de ces textes ; depuis Bodhidharma lui-même, qui serait entré en Chine avec un exemplaire du *Lankāvatāra Sūtra*, jusqu'à Hui-neng, le sixième et dernier patriarche officiel du zen ou *chan* chinois, qui n'a jamais caché son attachement pour le *Vajracchedikā Sūtra* (*Sūtra du Diamant*).

8. "Once, one of the monk of Geat Teacher Kōtaku of Mt. Ungo was reading a sutra in his room. The master called out through the window, 'What sūtra are-you reading?' The monk answered, 'The Vimalakīrti-nīrdeśa Sūtra.' The master said, 'I didn't ask about the sutra in your hands. What sutra are-you reading?' The monk was suddenly enlightened."

9. "The kōan urges us to abandon our rational thought structures and step beyond our usual state of consciousness in order to press into new and unknown dimensions."

10. Le texte qui introduit ce sermon nous apprend que c'est à la demande du gouverneur Wang et de ses fonctionnaires que Lin-Tsi était monté en chaire (voir Demiéville, 1972 : 21).

11. Ce que Demiéville rend par « *khāt* » est le caractère chinois *he* (喝, *katsu* en japonais). Impossible à traduire, c'est à la fois un cri, une interjection et, nous dit le *Dictionnaire classique de la langue chinoise* (1966 : 145), « un son guttural, rauque et étouffé ».

12. Un des exemples les plus célèbres est un des *kōan* recueillis

dans le *Bi Yan Lu* sous le titre « Fu Da-shi se prononce sur le Sūtra » :

« L'empereur Wu des Liang invita Fu Da-shi à prononcer un sermon sur le *Sūtra du Diamant*. Da-shi monta sur la chaire, frappa un coup sur la table et descendit. L'empereur Wu fut stupéfait. Zhi-gong demanda : "Sire, avez-vous compris?" L'empereur répondit : "Non, je ne comprends pas." Zhi-gong dit : "Da-shi a terminé son sermon" » (*Bi Yan Lu*, cas 67 [Cleary, 1977 : 376; NT] : "Emperor Wu of Liang asked Fu Da-shi to give a lecture on the Diamond Sutra. Fu Da-shi mounted the platform, struck the reading desk with his baton, and descended from the platform. The emperor was dumbfounded. Zhi-gong said to him, 'your Majesty, have you understood?' The emperor said, 'No, I do not understand.' Zhi-gong said, 'Da-shi has concluded his lecture'").

13. Qu'on pense par exemple à Zhao-zhou qui répondait à la question de la vérité du Bouddha de la manière suivante : « un cyprès dans la cour » (*Wu Men Guan*, cas 37).

14. "What is Zen? - It is this. - What is the Way? - Yes."

15. Poème conclusif du cas 37 du *Wu Men Guan* : "Words cannot express things; / Speech does not apply. / Swayed by words, one is lost; / Blocked by phrases, one is bewildered."

16. Autrement dit, l'adjectif en chinois est un verbe : *da* (大), « grand », doit se traduire plus exactement « être grand », et la proposition ne se construira pas sous le schéma « A est grand », mais bien « A *da* ».

17. *Bi Yan Lu*, cas 2 : "Jōshū [Zhao-zhou] spoke to the assembly and said, 'The real Way is not difficult. It only abhors choice and attachment. With but a single word there may arise choice and attachment'."

18. Le maître zen japonais Musō Soseki pourra ainsi écrire : « J'ai jeté cette toute petite chose qu'on appelle "Moi" et je suis devenu le monde immense » (Shibata, 1993 : 36).

19. "Kōans utilize decentric signs and signifiers - or it could be said that the kōans themselves represent the process of the decentring of all signs - so that they function flexibly and provisionally as symbolic discourse without reference to an absolute or transcendental Signified."

20. "In the oneness of the void the two are one./And each of the two contains in itself all the ten thousand things."

21. Nāgārjuna, *Mūla-Madhyamakakārikā*, chap. XXIV : "It is a truth of worldly convention."

22. Le paradoxe se donnant comme un *au-delà* ou un *opposé* (παρά) d'un *penser* (δοκεῖν) renvoie bien à ce dépassement voulu par le *kōan* zen de la conscience discriminante, de la pensée ratiocinante.

23. C'est ce que Thomas Cleary (1977), dans sa traduction du *Bi Yan Lu* (introduction du cas 70), traduit par « immediacy (immédiateté) » que Katsuki Sekida traduit ainsi dans sa version du *Bi Yan Lu* (1977 : 332).

24. *Wu Men Guan*, cas 6 : "Once in ancient times, when the World-Honored One was at Mount Grdhrakūta, he held up a flower before his assembly. They all were silent. Only Mahākāśhyapa broke into a smile. The World-Honored One said: 'I have the True Eye of the Dharma, the Marvelous Mind of Nirvana, the True Form of No-Form, the Subtle Gate of the Dharma which does not depend on any word or letter, but is a special transmission outside the scriptures. With this, I entrust Mahākāśhyapa'."

25. "This coming to a cul-de-sac is really the true starting point in the study of Zen."

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AITKEN, R. [1991]: *The Gateless Barrier*, New York, North Point Press.
- APP, U. [1994]: *Master Yun Men*, New York, Kodansha International.
- ARISTOTE [1990]: *Topiques*, Paris, Vrin.
- BEAUFRET, J. [1974]: *Dialogue avec Heidegger*, vol. 3, Paris, Minuit.
- CHENG, A. [2004]: *Entretiens de Confucius*, Paris, Seuil.
- CLEARY, T. [1977]: *The Blue Cliff Record*, Boston, Shambhala.
- COUVREUR, F. S. [1966]: *Dictionnaire classique de la langue chinoise*, Taïwan, Kuangchi Press.
- DELEUZE, G. [1969]: *Logique du sens*, Paris, Minuit.
- DEMIÉVILLE, P. [1972]: *Entretiens de Lin-Tsi*, Paris, Fayard.
- DÔGEN ZENJI [1977]: *Shôbôgenzô. The Eye and Treasury of the True Law*, Tokyo, Nakayama Shobô.
- DUMOULIN, H. [1988]: *Zen Buddhism: a History*, New York, Macmillan Publishing Co.
- FA-HAI [1995]: *Le Sôûtra de l'Estrade du Sixième Patriarche Houei-neng*, Paris, Seuil.
- FONG, Y.-L. [1992]: *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Paris, Le Mail.
- FULLER-SASAKI, R. [1985]: « L'usage du koan en Chine », dans Tch'an-Zen, *Racines et Floraisons*, Paris, Les Deux Océans, coll. « Hermès 4 », 257-267.
- GARFIELD, J. L. [1995]: *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Nâgârjuna's *Mûlamadhyamakakârîkâ*, New York, Oxford University Press.
- GERNET, J. [1977]: *Entretiens du Maître de Dhyâna Chen-houei*, Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, vol. XXXI.
- GRANET, M. [1968]: *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel.
- HEINE, S. [1994]: *Dôgen and the Kôan Tradition*, New York, State University of New York Press.
- ISSHÛ, M. [1965]: *The Koan Zen*, New York, Harcourt Brace & Co.
- JULLIEN, F. [1995]: *Le Détour et l'accès, stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset.
- LACAN, J. [1990]: *Séminaire VII : éthiques de la psychanalyse*, Paris, Seuil.
- MERLEAU-PONTY, M. [1968]: *Résumés de cours*, Paris, Gallimard.
- MERTON, T. [(1961) 1995]: *Mystique et Zen*, Paris, Albin Michel.
- PLATON [1989]: *Cratyle*, Paris, Gallimard.
- SEKIDA, K. [1977]: *Two Zen Classics*, New York et Tokyo, Weatherhill.
- SENG TS'AN [1992]: *Hsin Hsin Ming*, Paris, Arfuyen.
- SHIBATA, M. et M. SHIBATA [1993]: *Sermons sur le Zen*, Paris, Albin Michel.
- SUZUKI, D.T. [1964]: *An Introduction to Zen Buddhism*, New York, Grove Press ;
- [1972]: *Essais sur le Bouddhisme Zen*, 3 vol., Paris, Albin Michel.
- YOUNG-MERLLIÉ, C. [(1972) 1996]: « La mystique des maîtres de Tch'an », dans M.-M. Davy, *Encyclopédie des mystiques*, tome IV, Paris, Payot, 293-297.



WEI ZHAO

Une présentation de JAMES PARTAIK

LE TRAVAIL DE WEI ZHAO puise dans la richesse historique de l'art traditionnel chinois tout en soulignant les influences interculturelles inhérentes à l'évolution de cet art. À travers des techniques informatiques et des choix thématiques, Zhao construit un parallèle entre la nature transcendante de l'art bouddhiste – art emblématique chinois – et le monde virtuel omniprésent dans l'utilisation de l'imagerie assistée par ordinateur. En liant conceptuellement entre eux des travaux bidimensionnels de personnages théophaniques incarnés en trois dimensions, il crée un espace discursif autour des thèmes de la nature existentielle, religieuse et technologique.

La pratique de Wei Zhao met en évidence les tendances contemporaines en design et en art, celles qui brouillent les frontières de ces deux disciplines. Tout comme les multiples incarnations de ses avatars, son travail fait référence à l'idée non seulement de la production de masse et du monde des commodités – notion qui reste souvent étrangère à plusieurs artistes contemporains –, mais également d'objet d'art en tant que jouet, produit sculptural et signifiant.

Le projet *Luo Han* (première de couverture) explore le jouet en tant que plateforme créative et invite les spectateurs à modifier le « produit ». *Luo Han*, un dérivé du nom bouddhiste en sanscrit, Arhat, signifie celui qui est digne, le destructeur du mal, celui qui a atteint le nirvana. Les divers *Luo Han* perpétrés par l'imagerie traditionnelle chinoise partagent des caractéristiques morphologiques communes : la rondeur, le front haut, le gros ventre, etc. L'image de *Luo Han* de Wei Zhao conjugue ces caractéristiques avec celles du manga japonais et des jouets contemporains. La forme moulée des *Luo Han* de Wei Zhao s'individualise grâce aux inscriptions de motifs uniques sur chaque jouet, le dotant d'un aspect singulier issu d'un modèle commun. L'histoire de *Luo Han* est entourée d'un certain mystère et cette image bouddhiste antique, qui se trouvait jadis dans les grottes et les palais, résonne de nouveau dans nos vies en tant que « jouet spirituel ».

Ce commentaire éthique et esthétique de la culture mondiale contemporaine place le spectateur dans un interstice de confrontation particulier, un lieu qui dissout les frontières entre l'art et le design, le matériel et l'immatériel, le technologique et le traditionnel, le local et le global.



Luo Han Toys



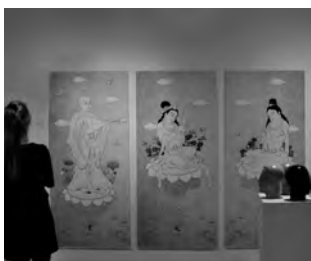
Empty Head Man, Avatar, Tiger Translate Rise et Body Language



Empty Head Man et Luo Han



Empty Head Man, Luo Han et East and West

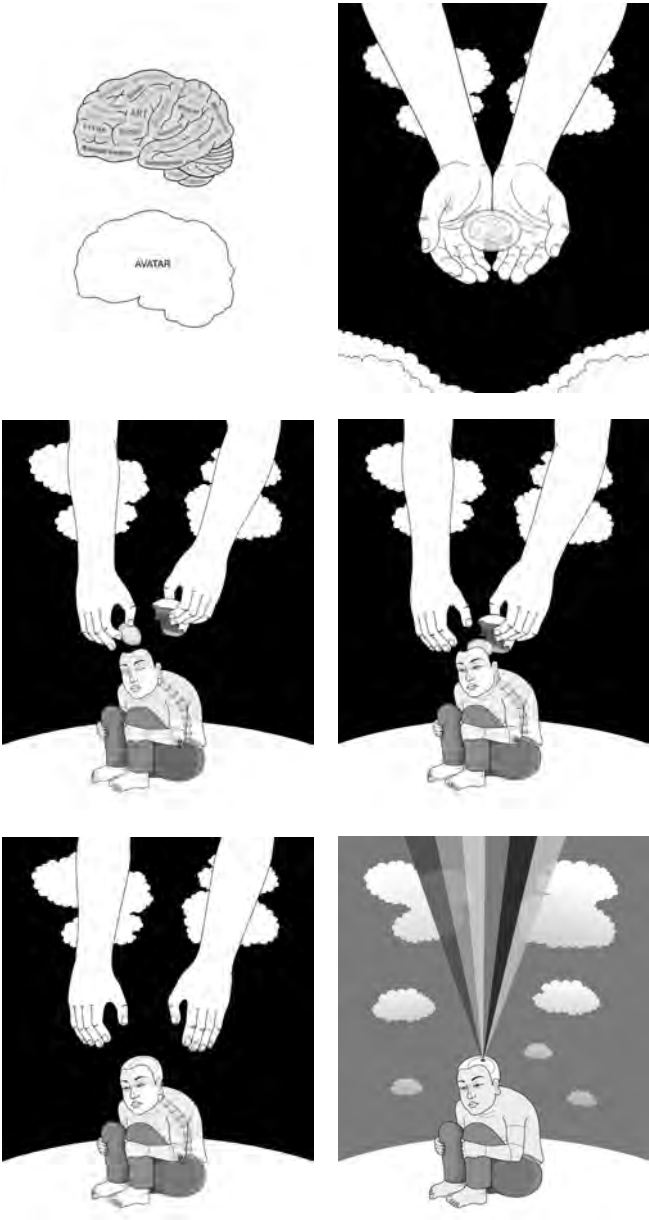


East and West et Empty Head Man









L'HABIT FAIT-IL LE MOINE?

SÉMIOLOGIE SOCIALE DE « L'ÊTRE BOUDDHISTE »

DANS LE CONTEXTE OCCIDENTAL

LIONEL OBADIA

PRÉSENCE DU BOUDDHISME : DE LA SOCIOLOGIE À LA SÉMIOLOGIE

Depuis quelques décennies, les signes et symboles des traditions bouddhistes ont envahi notre environnement visuel – un peu moins notre horizon auditif, sauf dans le cas de la World Music qui a fait une large place aux chants religieux du Tibet, par exemple, ou de références syntaxiques dans les paroles de chansons populaires (« Zen soyons zen » de la chanteuse française Zazie, « Dalaï-Lama » du groupe de pop espagnol Mecano, ou dans un tout autre registre le « Bodhisattva Vow » – vœu du *bodhisattva*¹ – du groupe rap-rock américain les Beastie Boys). En France, la figure de moines bouddhistes occupe sporadiquement les écrans de publicité (télévisuels ou panneaux urbains) à des fins purement commerciales. L'image du Bouddha s'affiche en outre comme logo de marques sur des sacs et vêtements portés par les adolescents d'Europe. En France et ailleurs, la décoration intérieure des appartements privés, mais aussi de lieux de sociabilité (bars, boîtes de nuit, restaurants, magasins) a également sa statue de Bouddha (en particulier dans un célèbre « Buddha-Bar » à Paris). L'industrie cinématographique nord-américaine a depuis une vingtaine d'années multiplié les productions sur le thème du bouddhisme (tibétain, principalement), et certains « blockbusters », comme la série *The Matrix*, contiendraient des schèmes spirituels empruntés au bouddhisme (Flannery-Dailey et Wagner, 2001). Sans compter les innombrables couvertures de livres ou de revues qui s'intéressent au bouddhisme dans les rayons de librairies « ésotériques » ou pas, et qui présentent tantôt un symbole figuratif (un moine méditant ou une statue de Bouddha), tantôt un signe abstrait (la roue – *chakra* – ou le lotus). Quant aux grandes figures sociales du bouddhisme, elles sont devenues, comme le veut l'expression consacrée, des « icônes » de la presse ou des médias audiovisuels.

Si l'on accorde quelque peu d'attention à ces signes apparemment triviaux, on ne manquera pas de noter la surface toujours plus grande qu'ils occupent dans notre espace visuel. De là à y voir la preuve d'une avancée significative du bouddhisme dans nos sociétés (Lopez, 1998), le pas est un peu rapidement franchi : la multiplication des signes iconiques empruntés au bouddhisme dans le paysage sémiotique est un constat qui ne permet pas d'affirmer que ce processus révèle un quelconque changement culturel et religieux en Occident, sans être associée à d'autres indicateurs et indices, de nature sociologique, pour les uns, sémiotique, pour les autres. Le paysage urbain est en effet également marqué par de mêmes signes, parfois tout aussi discrets et

dispersés, parfois plus visibles. Dans les grandes villes d'Occident, au détour d'une rue, les temples et pagodes fleurissent, tout comme les associations bouddhistes (moins visibles). En France, la Dordogne offre le contraste saisissant d'un paysage champêtre parsemé de vieilles bâtisses (fermes et châteaux) et de sanctuaires du bouddhisme tibétain (*gompa*) parmi les plus grands d'Europe², reproduisant l'architecture religieuse tibétaine, haute en couleur (Obadia, 2009). Le nombre (estimé) de convertis ou de pratiquants (plus ou moins occasionnels) qui fréquentent ces lieux reste encore marginal (entre 1 % et 0,1 % de la population totale des pays dans lesquels le bouddhisme s'est établi), mais n'en connaît pas moins de singuliers progrès. Les signes du bouddhisme participent ainsi d'une visibilité fugace ou persistante, que cette dernière se marque dans des images médiatiques, dans des symboles inscrits à même la culture matérielle ordinaire, dans des formes plus immatérielles (visuelles, musicales ou linguistiques), ou, à l'inverse, dans la physicalité la plus concrète (le bâtiment, l'art monumental, etc.), ou dans les comportements religieux d'un nombre significatif de résidents de ces régions. De ces deux modalités de lectures de l'expansion du bouddhisme en Occident, il est aisé, sur la base d'une distinction de la nature des phénomènes observés, de localiser la première dans le cadre d'une sémiotique, et la seconde dans celui d'une sociologie. Pourtant, l'une ne va pas sans l'autre, comme la question de l'identité bouddhiste l'illustre plus particulièrement, à partir de ses modes de production sociaux et symboliques.

D'UNE SÉMIOTIQUE SYMBOLISTE À UNE SÉMIOTIQUE SOCIALE

Que le bouddhisme se manifeste en Occident sous la forme d'un ensemble de signes est devenu une évidence (Obadia, 2007). Qu'il appelle une *sémiotique* est bien moins fréquent : si c'est souvent le matériau précité qui représente le point de départ des études sur le bouddhisme d'Occident, c'est rarement dans ce cadre théorique que s'achève l'analyse. En effet, entre les approches historiques, d'un côté, et la sociologie des conversions, de l'autre, les recherches sur le bouddhisme d'Occident se focalisent dans

la plupart des cas sur des dimensions *sémantiques* : les matrices de *sens* (registres culturels, imaginaires sociaux) dans lesquelles le bouddhisme a été interprété en Occident depuis le XIX^e siècle (Droit, 1997) ; le *sens* (signification) donné à la trajectoire des idées bouddhistes en Occident ; le *sens*, encore, que les convertis donnent à leurs nouvelles pratiques religieuses, à partir d'enquêtes à vaste échelle (en France : Lenoir, 1999 ; aux États-Unis : Coleman, 2001) ou sur de plus petits échantillons ; les transformations de la scolastique, des ordres religieux et des pratiques rituelles ou ascétiques liées à l'occidentalisation du bouddhisme (donc les transformations du *sens* religieux dans ce qu'il a de normatif parce que scripturaire et institutionnalisé). Le vaste champ de la sémiotique – qui traverse, en se jouant des frontières disciplinaires, l'ensemble des sciences de l'homme – n'a sans doute pas encore été convoqué sur ce terrain à hauteur de ses capacités heuristiques, sauf comme préalable à des analyses d'une autre nature. Même si sous les rubriques, parfois confondues, de sémiotique ou de sémiologie, ce sont des approches très différentes qui sont réunies (du structuralisme de Greimas à la poétique de Barthes), la fécondité de l'approche sémiotique réside, dans tous les cas, dans la focale retenue sur les signes et symboles ramenés à des pratiques signifiantes, en rapportant l'iconographique ou le figuratif et les discours qui leur sont associés, en mettant l'accent sur le processus de signification qui se déroule entre l'acteur, l'objet et le signe. Or, si l'on évoque, avec la hauteur de vue qu'autorise la posture académique, le sens et les symboles du bouddhisme à l'occasion de son expansion à l'Ouest, c'est le plus souvent une sémiotique *a minima* qui est mobilisée, qui, en outre, est non pas une véritable sémiotique *du bouddhisme*, mais une analyse compréhensive de la diffusion des éléments esthétiques (des signes figuratifs) et des aspects symboliques (des processus de réinterprétation) du bouddhisme vers l'Occident.

Nécessité se fait sentir, donc, d'une sémiotique non plus du seul bouddhisme, mais *des bouddhistes*. C'est l'objet de cet article que d'en tracer quelques contours, car le thème a besoin moins d'une sociologie (déjà largement constituée) que d'une pragmatique (encore à venir) qui offrirait à l'analyse

de nouvelles manières d'envisager les appropriations du bouddhisme dans le contexte de l'Occident contemporain. Cette pragmatique s'intéresserait à l'usage de symboles signifiants dans le cadre d'une performance contextualisée à l'appui d'une sémiotique: «être» bouddhiste, c'est se dire et se montrer «bouddhiste», ce qui suppose des procédures d'encodage, d'exhibition (ou de dissimulation) et de décodage de signes sélectionnés dans des registres considérés comme pertinents (ce que les gens connaissent ou imaginent du bouddhisme), auxquelles se livrent les pratiquants du bouddhisme, et à partir desquelles ils constituent des registres d'interprétation et de signification de leur rapport à leur pratique et aux autres. En bref, il s'agit d'abord de mettre en lumière les signes et les modalités d'interprétation à partir desquels on se perçoit ou se reconnaît comme «bouddhiste», et ensuite de s'interroger sur la manière dont sont modulées une sémiotique (des signes) et une sémantique (du sens) de l'identité individuelle (la subjectivité de l'«être bouddhiste») ou collective (qui relève de l'appartenance) dans des interactions communicationnelles verbales ou visuelles. Enfin, il convient de dégager les trames signifiantes de la reconnaissance sociale, modulées par des logiques et des contextes particuliers: les stratégies sémiotiques qui forment le jeu subtil de l'autodéfinition de l'«être bouddhiste», de l'entre-soi (des «bouddhistes»), mais aussi de la différenciation (des «non-bouddhistes»).

C'est dans le titre d'un *best-seller* paru aux États-Unis que se trouve la genèse de cette réflexion: *That's Funny, You Don't Look Buddhist* de Sylvia Boorstein (1998). Si ce petit opus est riche d'anecdotes et d'informations sur la manière de devenir bouddhiste en Amérique du Nord, c'est surtout son titre qui résume bien ce qu'a vécu Sylvia Boorstein, une citoyenne américaine que rien ne distingue des autres si ce n'est qu'elle est juive et ralliée au bouddhisme. L'auteure a bien analysé les raisons de l'étonnement de ses interlocuteurs, face à son identité hybride faite de deux religions apparemment opposées. Elle a en revanche laissé en suspens la thématique du «paraître bouddhiste», qui offre pourtant une clé pour l'intelligibilité de l'identité, fluctuante et performative, des bouddhistes d'Occident – ce que souligne

particulièrement le titre de l'ouvrage. Le matériau qui servira à cette démonstration a été puisé dans des données ethnographiques issues d'enquêtes réalisées au cours des deux dernières décennies en France et en Europe (dans des traditions d'obédience tibétaine, mais aussi zen, et dans le mouvement Soka Gakkai), et dans d'autres enquêtes, réalisées par des chercheurs dans des contextes nationaux différents.

«DEVENIR» BOUDDHISTE, «ÊTRE» BOUDDHISTE

«Comment peut-on être bouddhiste» dans une nation occidentale? s'interrogent les chercheurs qui, chaque année, se succèdent sur ce terrain pluri-localisé, puisque la religion du Bouddha a accosté dans de nombreuses contrées d'Europe de l'Ouest, d'Amérique et d'Asie australe. Les deux réponses les plus courantes distinguent les bouddhistes «asiatiques» (migrants ou issus de la migration) – bouddhistes par héritage culturel – et les bouddhistes «occidentaux» (recrutés dans les populations locales) – bouddhistes par convention. Cette dernière catégorie de bouddhistes, bien plus étudiée que la première, d'ailleurs, présente l'intérêt de révéler les modes d'appropriation d'un bouddhisme que les traductions occidentales ont rendu culturellement acceptable et spirituellement désirable (Obadia, 2007), et qui est devenu disponible et appropriable par la diffusion de ses thèmes et symboles dans l'environnement culturel.

La sociologie s'est penchée sur les logiques d'appropriation du bouddhisme, à partir des trajectoires des nouveaux convertis, principalement pour dégager de leurs profils des déterminants psychologiques, sociaux et idéologiques à l'œuvre dans leur ralliement à la religion du Bouddha. Il est une rubrique d'éléments narratifs empiriquement obsédante mais peu mobilisée: celle qui convoque des sèmes bouddhistes dans le cadre d'énoncés prédictifs. En l'occurrence, les discours des convertis sont émaillés de ce qui est interprété par eux comme autant de «signes prédictifs» de leur future vocation: c'est sur la base d'un goût prononcé pour les couleurs sacrées du bouddhisme (safran ou pourpre), ou de la «rencontre» avec des symboles directement rattachés à un corpus textuel ou iconographique

bouddhiste, médiatisée ou non par des personnes, que se constitue ce qui deviendra vocation. Le signe est ici *présage* d'une inclination pour le bouddhisme, voire d'une vocation religieuse, mais institué comme tel par un processus de narration rétrospective (dit de dramatisation) bien connu des théoriciens de la conversion religieuse (Obadia, 1999). Les modalités d'appropriation du bouddhisme s'avèrent toutefois extrêmement variées au sein d'un *continuum* qui s'étend entre les pôles opposés du simple intérêt intellectuel jusqu'à la pleine conversion, des admirateurs du *dharma* jusqu'à ceux qui en ont fait un principe d'existence quotidien, en rejoignant un groupement bouddhiste. Si les premiers «bricolent» les références du bouddhisme en les mêlant avec d'autres, pour ce dernier cercle de convertis, le plus restreint du point de vue démographique, le fait de s'associer à une communauté de foi et de pratique induit des effets d'institutionnalisation du sens donné à la pratique, des discours, et des référents symboliques. L'adhésion au bouddhisme fait alors intervenir des dimensions sémiotiques trop souvent occultées par des facteurs cognitifs (de l'ordre de la compréhension ou de l'apprentissage) ou affectifs (des percepts et émotions associés à la pratique): ce sont aussi des symboles (figuratifs ou sémantiques) qui envahissent les représentations mentales et les énoncés des pratiquants, au point qu'ils finissent par représenter une matrice d'interprétation du monde (*ibid.*).

Est-ce alors cela «être bouddhiste» dans le contexte occidental (celui du bouddhisme pratiqué par les Occidentaux)? La question appelle d'autres réponses, qui se déclinent d'abord sous des dimensions normatives, en référence à l'autorité des traditions scripturaires selon un certain nombre de critères qui, s'ils se distinguent en fonction des écoles de pensée bouddhistes (*theravāda* cingalo-birman, *mahāyāna* japonais et tibétain, etc.), se rejoignent tous autour de la confiance accordée aux «trois joyaux» (*triratna*) du bouddhisme – le Bouddha (le fondateur), le *dharma* (sa loi), et le *saṅgha* (sa communauté) –, et ensuite autour des signes matériels (comme le vêtement) ou immatériels (comme les actes et discours) que les traditions ont codifiés pour signifier cette fidélité. Il

existe des signes visuels qui distinguent les membres du *saṅgha*, les moines (*bhikṣu*, selon l'ordre ancien): le crâne rasé, signe de renoncement, ainsi qu'à l'origine, un nombre limité d'articles matériels qui doivent satisfaire aux huit nécessités de la vie monastique – en particulier les trois vêtements qui constituent l'habit monastique (*tricīvara*) et le distinguent des laïcs (*upāsaka*) –, et refléter son engagement religieux. Dans le contexte des sociétés occidentales, seul un nombre réduit d'ascètes des traditions monastiques affichent ces marqueurs sociaux, et la plupart ont abandonné les articles traditionnels pour ne conserver que la robe.

Bien loin de cette signalétique scripturaliste, c'est dans un autre registre qu'est exprimé le rapport au bouddhisme des sympathisants: celui de l'existentialisme, qui consiste à se «sentir» bouddhiste, comme le faisait en son temps Lévi-Strauss, dont le froid détachement à l'endroit du monde et des cultures rappelle celui d'une ascèse monastique qu'il a présentée comme proche de son propre rapport au monde dans ses *Tristes Tropiques* (1955). Cette esthétique du détachement et de l'équanimité face au monde entre dans le cadre d'une définition élargie de l'approche bouddhiste de l'existence: «être bouddhiste» se rapporterait à une sorte de *Dasein* supra-culturel (Kolm, 1982). C'est dans cet ordre de rapport de proximité morale mais de distance praxéologique que se situe l'attitude des nombreux admirateurs du bouddhisme (dont la quantité est des plus difficiles à mesurer) qui n'ont pourtant jamais versé dans l'ascèse ni rejoint une communauté: ils se fondent sur la reconnaissance, désignée comme intuitive, de la proximité des valeurs du bouddhisme avec leur propre vision du monde. Des «bouddhistes» sans bouddhisme, donc.

Inversement, des milliers (des dizaines de milliers, selon les statistiques) d'Occidentaux ont rejoint des communautés où s'opère une rencontre entre le vécu individuel et des traditions lourdes de leur patrimoine culturel et symbolique. Rapatriée sur le contexte de la pratique, et dans les sites où elle se déploie collectivement – les *saṅgha* –, la question «qui est bouddhiste?» revêt alors une tout autre signification. C'est le plus souvent à travers les

catégorisations conceptuelles des sciences religieuses, et dans le cadre d'une assignation académique, que la question a été traitée. Jan Nattier, dans un célèbre article (1998), proposait d'explorer la question sous l'angle de processus historiques et sociologiques : «être bouddhiste» est le fruit de processus de migration (*transport Buddhism*), de diffusion (*export Buddhism*) et d'appropriation (*import Buddhism*) se superposant à des catégories sociales particulières (élites occidentales ou migrants asiatiques). Les approches sociologiques, comme celle de Raphael Liogier pour la France (1997) ou de John Coleman (2001) pour les États-Unis, se sont fondées sur des typologies (de bouddhistes en fonction de leur investissement pratique) utiles, mais qui ne rendent pas toujours la plasticité de l'adhésion des convertis, quand elles n'échouent pas purement et simplement en projetant sur le bouddhisme le modèle confessionnel du catholicisme (comme Lenoir, 1999). Thomas Tweed s'est pour sa part affairé à une critique du caractère normatif des critères retenus pour désigner (en référence à une orthodoxie et une orthopraxie) l'identité bouddhiste, mais seulement pour proposer une catégorie supplémentaire, celle des «sympathisants». Entre la définition classificatoire, qui «situe» un individu dans ou hors des critères normatifs du bouddhisme (fixés par la tradition et par les chercheurs) et une approche plus «existentielle» qui se rapatrie sur de l'intimité, entre, donc, les pôles opposés de l'assignation catégorielle et l'énonciation d'une autodéfinition, c'est tout le *continuum* de l'adhésion qui se déploie. Mais, dans le contexte de la pratique (sur le terrain, donc), les choses sont plus complexes qu'elles n'y paraissent, car les pratiquants ne se reconnaissent pas nécessairement dans les typologies universitaires. Les discours sur l'adhésion, que les sociologues recueillent avec soin, fournissent généralement des schèmes standardisés de la narration à la première personne des conversions, qui confondent la performance et le contenu : comme si tous les convertis ou pratiquants, en énonçant de mêmes choses à propos de leur trajectoire, révélaient de mêmes processus historiques dont ils sont les agents et acteurs. C'est donc du côté de la performance encore, mais sémiotique cette fois, qu'il

faut chercher d'autres éléments d'intelligibilité sur la manière d'«être bouddhiste», qui participe d'un jeu oscillant entre visibilité et invisibilité.

SE MONTRER BOUDDHISTE :

LE CORPS, LE GESTE, LA CHOSE, L'HABIT

Empruntant à une longue tradition asiatique pour une part, mais occidentale pour le reste, constituée depuis le XIX^e siècle à propos de la nature du bouddhisme et de ses philosophies de l'existence, c'est un jeu rhétorique de la non-appartenance que le chercheur de terrain recueille : «je ne suis pas bouddhiste» est un énoncé récurrent, même chez les pratiquants de longue date qui affichent pourtant tous les signes d'appartenance à une tradition. Les expressions discursives peuvent ainsi rendre opaque la réalité des modes d'«être bouddhiste», lesquels admettent une plasticité qui se laisse saisir dans le cadre d'enquêtes qualitatives, et sur des registres paralinguistiques. Là, la visibilité de ces signes – certains ostensibles, d'autres plus discrets – se manifeste sur trois plans de la réalité (espace, corps et vêtement) et implique de considérer le «paraître bouddhiste» comme une dimension signifiante de l'analyse.

Dans le cadre de la vie communautaire, l'espace, d'abord, qu'il soit privatif ou public et collectif (celui des lieux de ritualité et de pratique), est régulièrement marqué et parfois même saturé de signes patrimoniaux de la tradition (objets de culte, peintures, statues, etc.) et se prête particulièrement bien à une lecture des rapports entre signes et sens donnés à la pratique. Certes, la possession d'objets bouddhistes dans les espaces privatifs, qu'ils soient inertes et en exposition (statues de divinités, objets rituels, icônes, etc.) ou manipulables (colliers, parures, etc.), ne signale pas toujours mécaniquement une véritable adhésion au bouddhisme, encore moins à une quelconque appartenance. En revanche, le marquage sémiotique des espaces rituels ou méditatifs offre à l'analyse la chance de mesurer le degré d'institutionnalisation religieuse d'une communauté, en fonction des transformations de leur ergonomie, qui s'alignent progressivement sur les impératifs de l'économie rituelle (Obadia, 2001).

Le corps ensuite, objet socialisé, schème pratique et médiateur communicationnel, qui évolue dans des espaces sociaux (les *saṅgha*) et physiques (*dojo*, *gompa*, *vihara*, temples monastères ou centres de méditation), est un *topos* tout aussi signifiant. C'est la gestualité qui traduit (ou trahit, selon l'expression consacrée *traditore traditerra*) l'incorporation de ces ressources sémiotiques au fondement de l'«être bouddhiste». La pratique de la méditation assise révèle les *habitus* corporels, dans le sens que Marcel Mauss conférait à ce terme, comme traduction organique des codes culturels à travers les processus de socialisation, à l'image de la facilité que montrent les adeptes de longue date à s'installer en position méditative (dite «du lotus») en face des nouveaux arrivants, qui se voient embarrassés par cette posture. Mais le corps est aussi et surtout un champ de mise en valeur de parures qui participent d'une signalétique de l'appartenance, et c'est surtout le vêtement, enfin, qui fait sens.

Au milieu du XX^e siècle, le célèbre orientaliste Edward Conze se demandait déjà quand les premiers moines en robe déambuleraient dans les rues des grandes cités occidentales. En 1998, la page couverture de l'ouvrage *Faces of Buddhism in America* montre précisément un groupe de jeunes *bhikkhu*³ d'Amérique du Nord, circulant devant un mur couvert de graffiti urbains. Avec l'installation des traditions monastiques en Occident, les moines portant la robe sont toujours plus nombreux sous nos latitudes. Mais le signe n'est pas ici que parure, pas plus qu'il ne demeure limité au registre d'un symbolisme scolastique. Il peut être gestuel et révéler l'incorporation de schèmes d'usage liturgiques. Chez les adeptes du bouddhisme tibétain, le *mala* – le chapelet à 108 billes destiné entre autres à être égrené au cours des psalmodies de mantras – fait l'objet de savantes manipulations lors de la performance de gestes rituels (ou *mudra*). Hors de ces situations, le *mala* se porte aussi autour du cou ou de la main. L'ingéniosité avec laquelle il est disposé, pour être vu sans l'être, et surtout la virtuosité avec laquelle il est utilisé, en contexte rituel, dénotent une familiarité avec des «manières de faire» (pour emprunter l'expression de manière très indirecte à Michel de Certeau). Suffisamment lâche pour être à la fois noué

et glissé dans la paume, attaché selon des habitudes calquées sur celles des moines tibétains, manipulé nonchalamment entre deux rites, le *mala* finit par s'inscrire dans les extensions d'un corps sémiotisé par la pratique; il perd toutefois de son caractère de fétiche à mesure qu'il est mieux domestiqué par l'usage. Dans ce cas, c'est non plus l'objet seul qui fait signe ou symbole, mais la gestuelle qui l'accompagne: le *mala*, ustensile à la finalité liturgique, est également parure ordinaire, voire objet ludique; il «fait corps».

Dans la liste des signes et indicateurs de la présence bouddhiste mentionnée plus haut, il y a autant de référents inertes (objets et images) que de personnes vivantes. Celles-ci participent largement au processus d'inscription des signes bouddhistes dans les horizons idéologiques et sémiotiques de l'Occident. Le Dalai-Lama, par exemple, mérite en soi une réflexion sur la traduction sémiotique des figures du *leadership* religieux bouddhiste en Occident, associée à ce que l'on peut appeler des *topographies imaginaires de l'altérité*, que traduisent les formes actuelles de l'orientalisme. Ce dernier, matrice idéologique à partir de laquelle l'Occident s'est constitué dans sa singularité, par réflexion inverse de l'image qu'il se plaît à construire (Said, 1980), se divise au moins en deux sous-catégories signifiantes: l'Orient «Moyen» ou «Proche», qui figure le monde arabo-musulman contigu de l'Europe, et l'Orient «Extrême» dans lequel s'inscrivent les sociétés asiatiques. Ces sous-catégories sont d'autant plus efficaces qu'elles renvoient à des versions contrastées de l'imaginaire orientaliste dans lequel elles s'insèrent: porteur d'une charge symbolique négative, pour l'Orient proche, et de son inverse positif, pour l'Orient lointain, comme si la valeur associée à l'Orient, dans l'imaginaire occidental (au moins européen), était inversement proportionnelle à la distance géographique des régions concernées. À l'«orientalisme», et aux fantasmes projetés par l'Occident sur la «barbarie» du monde arabo-musulman du Proche-Orient et Moyen-Orient, répond l'«extrême orientalisme» d'un monde asiatique rêvé au prisme des vues romantiques que l'Occident nourrit à son endroit depuis deux siècles. Dans ce sens, la fascination qu'exerce le chef spirituel et politique des Tibétains est d'autant

plus forte que ce dernier incarne à la fois un grand maître bouddhiste, la voix d'une diaspora engagée dans la destinée historique que l'on connaît (l'exil et le péril de dissolution de la civilisation tibétaine) et le natif d'une région chargée des projections imaginaires par lesquelles l'Occident l'a constituée comme « terre mystique » par excellence (Bishop, 1993). Ces figurations, à l'œuvre dans un imaginaire constitué historiquement au gré des transformations idéologiques de l'Occident et de ses rapports avec l'Asie (Faure, 1998), se répercutent concrètement sur la vie des bouddhistes d'Occident, et sur leur manière d'évaluer la nature du bouddhisme. Il est dans ce sens un ensemble de signes irréductibles qui participent de cette symbolique : ceux de la morphologie humaine, en l'occurrence les visages et les corps des maîtres asiatiques. Prolongeant une opposition déjà ancienne tracée par C. G. Jung entre des *essences* culturelles orientales et occidentales, c'est une représentation presque *racialiste*, et parfois *raciste* (Fields, 1998) parce que fondée sur une vision essentialiste d'Asie et d'Occident, qui confère aux moines « nés en Asie » (déclinée sous des formes nationales : au Tibet, au Japon, au Vietnam) un surplus de spiritualité, quand bien même ceux-ci seraient défroqués et auraient adopté des conduites tout à fait profanes en Occident (comme ce fut le cas pour le célèbre maître tibétain Chögyam Trungpa).

FAUX, SIMULACRES, OSTENTATION : QUAND C'EST L'HABIT QUI FAIT LE « MOINE »

Le port de signes ostensibles d'appartenance à l'ordre monastique ne garantit néanmoins pas que l'homme derrière la robe soit toujours motivé par les normes éthiques auxquelles il est supposé adhérer. Sous le vernis de la concorde et de la bienveillance, le bouddhisme d'Occident a aussi été marqué par des « affaires » qui ont révélé ses tensions internes. Quelques cas d'abus de confiance et même d'abus sexuels ont jeté le discrédit sur la robe monastique, en tant que garant social et sémiotique de l'éthique de réalisation spirituelle. L'association entre l'apparence (la robe) et la conduite (l'ascèse) correspondait idéalement, au prisme des représentations occidentales, à un plein

accord entre la norme (éthique) et l'usage (sa mise en œuvre). La désillusion fut d'autant plus grande et inattendue pour les Occidentaux que, dans les registres bouddhophiles, le moine incarne par excellence les valeurs de la vertu (*śīla*). L'histoire contemporaine du bouddhisme en Asie fourmille pourtant de ces petites ou grandes « affaires » qui ont jeté le discrédit sur les ordres bouddhistes, un peu trop concernés par les choses mondaines et un peu trop portés sur des plaisirs terrestres normalement prohibés (tabac, alcool, sexe, activité économique...), et ont quelquefois servi, pour des gouvernements du Sud-Est asiatique, de prétexte à une disqualification sociale des ordres monastiques, visant du même coup à réduire leur pouvoir politique. En Occident, les charges menées par les convertis contre ces maîtres à la conduite indélicate se divisent entre des procès contre des personnes et des assauts contre l'institution monastique, dénonçant soit d'inadmissibles *écarts* à la norme morale du bouddhisme, soit, paradoxalement, l'autoritarisme *propre* de l'ordre bouddhiste qui s'exerce pleinement à cette occasion (Bell, 2002). C'est dans ces circonstances que l'appel, exprimé par certains (notamment en Amérique du Nord), à réformer l'ordre monastique (s'agissant notamment de ses formes hiérarchiques et la division sexuée qui y prévaut) a résonné comme une contestation du modèle du moine et une transformation de ce qu'il figure.

Mais, dans le même temps, la robe monastique demeure un signal particulièrement signifiant, au point que certains se l'approprient comme artifice de l'intensité de leur engagement dans le bouddhisme. En France, certaines figures (quelques-unes très réputées) du paysage bouddhiste national arborent la robe en toute occasion, ou d'autres seulement dans le cadre d'une activité collective (un rituel), sans que toutefois son port soit sanctionné par un *curriculum* de formation traditionnel à l'ascèse monastique. Simulacre ? Pour les puristes sans doute. Les textes sacrés du bouddhisme avaient déjà prêté attention aux périls des « faux maîtres » que les véritables adeptes du *dharma* pouvaient croiser (Lamotte, 1976). Mais si plusieurs *leaders* de communautés d'obédience tibétaine en Europe francophone arborent ainsi le

vêtement religieux, les «simples laïcs» en discutent, commentent, jaugent les motifs et la légitimité d'une telle attitude, sans toutefois la remettre entièrement en cause. L'idée qui se dégage des discours et des réactions diverses, qui oscillent entre la sourde désapprobation et l'acceptation passive, semble confirmer que l'adage populaire «l'habit ne fait pas le moine» prévaut dans les modes d'évaluation du port de la robe: c'est sur le registre des statuts monastiques que se rabat alors l'analyse – il y a ainsi des «bouddhistes» qui ne sont toutefois pas «moines», même s'ils se parent de leur vêtement.

Brossé à grands traits, ce panorama des stratégies de mise en visibilité des signes bouddhistes (plus ou moins prononcées selon les contextes) ne serait pas complet sans évoquer des processus inverses d'invisibilisation des éléments sémiotiques du bouddhisme.

«DÉ-SÉMIOTISER» LE BOUDDHISME POUR L'ACCULTURER?

Dans le contexte où la performance discursive, le port de signes ou l'attitude physique dominent le champ de l'interconnaissance, la proximité avec le bouddhisme convoque des registres de reconnaissance sémiotique qui concernent non plus seulement des signes très manifestes (et intentionnellement produits), inscrits dans la culture matérielle, mais encore une fois des signes de nature psychologique et gestuelle (souvent non intentionnels). Ces signes s'inscrivent dans un processus de déchiffrement de fragments de comportements que les pratiquants du bouddhisme pleinement inscrits dans les *saṅgha* aiment à déployer, à la manière d'un décodage cryptologique. Mais l'ethnographie se nourrit de détails, et parfois certains d'entre eux sont enregistrés sans que nécessairement leur pertinence ne se révèle immédiatement. C'est le cas d'un certain nombre d'énoncés, consignés au fil de l'ethnographie, qui ont révélé après coup toute la subtilité de ce qu'ils reflétaient de manière indirecte: un écart entre la communauté effective (liée par les lieux, le temps, les relations et les activités communes) et la communauté imaginée, plus extensive, qui ne respecte pas les frontières de la première. Pour ne prendre qu'un

exemple, un adepte d'un groupement d'obédience tibétaine évoquait, à propos de ses fréquentations, ceux qui étaient «bouddhistes dans leur attitude, dans leur manière de voir les choses», même s'ils n'étaient intéressés ni par la philosophie bouddhique, ni par la pratique. Des bouddhistes qui s'ignorent, donc, mais désignés comme tels par assignation de la part de pratiquants. Nul besoin alors d'arborer une quelconque marque ou de faire référence à un quelconque élément du corpus scripturaire ou iconique; l'argument est reporté sur une relation de nature quasiment existentielle au bouddhisme, laquelle, pourtant, traçait préalablement une ligne de démarcation entre les «vrais» bouddhistes (pratiquants) et les «autres» (admirateurs).

Des conflits internes agitent actuellement le bouddhisme d'Occident, tiraillé entre les tendances contradictoires du traditionalisme et du modernisme, de la réplique du modèle monastique dans ce qu'il a de plus «pur» (comme le veulent par exemple les moines du *Forest Sangha* installés en Grande-Bretagne) et de sa contestation par des mouvements réformistes. Ainsi, les signes culturels et religieux sont inscrits dans des enjeux politiques et sont révélés à l'occasion de leur perpétuation ou de leur contestation. Certains mouvements entièrement laïcisés, et donc ne comptant aucune forme de prêtrise ni de monachisme – au premier rang desquels la Soka Gakkai –, n'imposent aucune tenue particulière à leurs adeptes qui se livrent à des récitation de mantras (*nam myoho renge kyo*) devant un autel (le *gohonzon*). Le *leader* du mouvement, Daishaku Ikeda, porte un costume noir. Chez les adeptes, les prières, suivies de réunions-discussions, se déroulent dans des espaces domestiques, et seuls les quelques éléments de base de la liturgie (le *gohonzon*) s'imposent dans l'horizon sémiotique. Mais la Sōka Gakkai, par son histoire singulière, était déjà laïcisée avant de parvenir en Occident. Dans les mouvances d'autres écoles bouddhistes, encore attachées au modèle monastique, les débats ont porté (et portent toujours) sur l'acclimatation du bouddhisme à l'environnement culturel de ses sociétés d'accueil. Et si les grandes traditions monastiques, comme le *vajrayāna* tibétain, le *theravāda* cinghalo-birman, ou

le zen japonais, résistent, d'autres sont déjà en phase de «déculturation». C'est le cas du mouvement du *Diamond Sangha*, au sein duquel, sous l'impulsion de moines occidentaux, certains signes considérés comme «trop japonais» pour une audience désormais occidentale ont été retirés de l'uniforme du *rōshi*, le maître zen (Spuler, 2000). Dennis Gira (1997) avait suggéré que la question de l'héritage et de la mémoire culturels asiatiques du bouddhisme représentait l'un des défis majeurs pour les Occidentaux (Français, en l'occurrence) qui embrassaient cette foi venue d'Orient. Ce patrimoine de signes et de symboles se trouve néanmoins traversé par deux processus antagonistes, car c'est une bien curieuse situation que celle du bouddhisme d'Occident: d'un côté, les signes et référents religieux se dispersent dans le paysage sémiotique des sociétés occidentales par un procédé de dissémination au sein du corps social et culturel des sociétés d'accueil du bouddhisme; d'un autre côté, les mêmes signes tendent à être contestés, au sein même des espaces où ils sont concentrés, par un procédé de cristallisation communautaire inverse au premier. C'est là toute la logique du processus de transculturation à l'œuvre dans la diffusion du bouddhisme, que l'on a souvent qualifié d'«occidentalisation» (mais qui, en fait, se décline en une série d'acculturations locales en fonction des contextes nationaux d'accueil du bouddhisme) et qui participe d'un changement moins religieux que culturel: le bouddhisme perd de ses éléments sémiotiques initiaux, pour s'en voir attribuer d'autres. En bref, c'est un double processus de désémiotisation et de re-sémiotisation qui travaille le bouddhisme d'Occident et qui accompagne un mouvement strictement identique de désémantisation/re-sémantisation.

CONCLUSION

Sur ces quelques éléments, certes ramassés, j'espère avoir montré que le déplacement de la focale du sociologique et de l'historique vers le sémiotique œuvre à la compréhension du

bouddhisme d'Occident, en ajoutant une grille de lecture d'autant plus pertinente qu'elle participe d'un changement d'échelle, qui ramène les interactions signifiantes et les langages décodables au niveau des corps. En situant en outre l'analyse sémiotique vers une pragmatique (dans le sens où l'«être» et le «paraître» bouddhistes sont performatifs), la réflexion n'abandonne pas son ambition d'éclairer des processus et de rendre intelligibles des enjeux à plus vaste échelle: les transformations contemporaines du bouddhisme à l'Ouest. En mettant l'accent sur les signes qui font sens dans l'acte et pour les acteurs eux-mêmes, c'est en quelque sorte une sémio-pragmatique sociale qui s'invite dans l'analyse. Contre toute réduction à des modèles ou à des catégories prédéfinies, elle offre une approche précieuse, en particulier pour l'anthropologie, dans le décodage des manières et matières – des processus, ressources et circonstances – de ce jeu complexe de l'être et du paraître bouddhistes, où l'affichage et la dissimulation, l'assignation et l'incorporation des signes d'adhésion renvoient à des registres d'orientalisation et de mimétique qui constituent la trame idéologique plus large dans laquelle s'inscrit le bouddhisme en Occident.

NOTES

1. «Le vœu du *bodhisattva*» en référence à un principe sotériologique que l'on trouve dans le bouddhisme des traditions du «grand véhicule» (*mahāyāna*), lequel consiste à retarder la réalisation de son propre salut pour accompagner d'autres individus dans cette même voie.
2. Comme le temple Dashang Kagyu Ling, dit «temple des mille bouddhas», qui est l'un des plus réputés d'Europe par sa surface et sa remarquable reproduction des modes architecturaux des anciens grands monastères du Tibet.
3. Mendiant ou moine selon la terminologie du bouddhisme ancien, encore utilisée dans le bouddhisme du Sud, dit de l'«école des anciens» (*theravāda*).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BELL, S. [2002] : « Scandals in Emerging Western Buddhism », dans C.S. Prebish et M. Baumann (dir.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, Berkeley, University of California Press, 230-242.
- BISHOP, P. [1993] : *Dreams of Power. Tibetan Buddhism and the Western Imagination*, Londres, Athlone Press.
- BOORSTEIN, S. [1998] : *That's Funny, You Don't Look Buddhist. On Being a Faithful Jew and a Passionate Buddhist*, New York, Harpercollins.
- COLEMAN, J.W. [2001] : *The New Buddhism : The Western Transformation of an Ancient Tradition*, Oxford et New York, Oxford University Press.
- DROIT, R.-P. [1997] : *Le Culte du néant : les philosophes et le bouddhisme*, Paris, Le Seuil.
- FAURE, B. [1998] : *Bouddhismes, philosophies et religions*, Paris, Flammarion.
- FIELDS, R. [1998] : « Divided Dharma: White Buddhists, Ethnic Buddhists, and Racism », dans C.S. Prebish et K. K. Tanaka (dir.), 196-206.
- FLANNERY-DAILEY, F. et R. WAGNER [2001] : « Wake up! Gnosticism and Buddhism in *The Matrix* », *Journal of Religion and Film*, vol. 5, n° 2. En ligne : <http://www.unomaha.edu/jrf/gnostic.htm> (page consultée le 6 avril 2011).
- GIRA, D. [1997] : « Les bouddhistes français », *Esprit*, n° 233, 130-148.
- KOLM, S.-C. [1982] : *Le Bonheur-liberté, bouddhisme profond et modernité*, Paris, PUF.
- LAMOTTE, E. [1976] : *Le Bouddhisme : des origines à l'ère Saka*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut orientaliste.
- LENOIR, F. [1999] : *Le Bouddhisme en France*, Paris, Fayard.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1955] : *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.
- LIOGIER, R. et B. ÉTIENNE [1997] : *Être bouddhiste en France aujourd'hui*, Paris, Hachette.
- LOPEZ, D. [1998] : *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago et Londres, University of Chicago Press.
- NATTIER, J. [1998] : « Who is a Buddhist? Charting the landscape of Buddhist America », dans C.S. Prebish et K. K. Tanaka (dir.), 183-195.
- OBADIA, L. [1999] : *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan;
- [2001] : « Transplantation religieuse et aménagement de l'espace : l'exemple du bouddhisme en Occident », dans P. Servais et R. Hagelstein (dir.), *Perception et organisation de l'espace urbain : une confrontation Orient-Occident*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 301-324;
- [2007] : *Le Bouddhisme en Occident*, Paris, La Découverte;
- [2009] : « Esprit(s) du Tibet. Le bouddhisme tibétain en France : topographies paradoxales, territorialisation et économie de l'imaginaire tibétophile », dans M. Esposito (dir.), *Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries*, Paris, EFEO, coll. « Études thématiques », 22, 119-153.
- PREBISH, C. S. et K. K. TANAKA (dir.) [1998] : *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press.
- SAID, E. W. [1980] : *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil.
- SPULER, M. [2000] : « Qu'est-ce que le zen ? Une reformulation du zen à l'attention de l'Occident », *Recherches sociologiques*, vol. XXXI, n° 3, 33-47.
- TWEED, T. [1999] : « Night-Stand Buddhists and Other Creatures: Sympathizers, Adherents and the Study of Religion », dans D. R. Williams et C. S. Queen (dir.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Richmond, Curzon Press, 71-90.

OPÉRATIONS DE TRANSFORMATION

DANS L'ICONOGRAPHIE DU BOUDDHISME TIBÉTAIN

LOUIS HÉBERT

INTRODUCTION

Nous conjoindrons, bien humblement et de manière forcément limitée, trois disciplines: sémiotique, bouddhologie et iconologie. D'abord, nous fusionnerons (ce qui est une opération de transformation), en montrant sommairement ce qui les distingue, trois typologies d'opérations transformationnelles: celle du Groupe μ , celle de Claude Zilberberg et celle de François Rastier. Chacune des typologies se verra complétée dans cette superposition produisant une métatypologie. Ensuite, nous caractériserons, principalement à l'aide de la métatypologie, notre corpus d'analyse, constitué de représentations iconographiques d'êtres fantastiques du bouddhisme tibétain (divinités mondaines ou éveillées, démons, animaux mythiques, etc.).

OPÉRATIONS DE CARACTÉRISATION ET DE TRANSFORMATION

Avec les *relations* et les *termes*, les opérations sont les unités constitutives d'une *structure*. Une *opération* est un processus, une action par laquelle un sujet opérateur caractérise ou transforme un objet (que cet objet corresponde à une relation, un terme ou une opération). Les *opérations de caractérisation* dégagent des propriétés d'un objet, par décomposition (mentale), classement, typicisation ou catégorisation, comparaison, etc. Les *opérations de transformation* (1) produisent (par création *ex nihilo*, par émanation à partir d'un type ou par construction à partir de matériaux donnés comme préexistants), (2) détruisent (par annihilation, c'est-à-dire sans résidu, ou par déconstruction complète) ou (3) transforment des objets. Les opérations de transformation introduisent le dynamisme dans une structure. La conservation est le fait qu'une opération donnée (qu'elle soit caractérisante ou transformationnelle) ne se produit pas. Dorénavant, lorsque nous parlerons d'opérations de transformation, sauf indication contraire, nous inclurons la conservation, même si elle constitue en fait, dans le cadre des opérations de transformation, une non-transformation.

UNE MÉTATYPOLOGIE DES OPÉRATIONS DE TRANSFORMATION

Nous fusionnerons donc trois typologies d'opérations transformationnelles: (1) celle du Groupe μ (1982: 45-49; Klinkenberg, 1996: 259-361), qui dégage adjonction, suppression, substitution et permutation; (2) celle de Zilberberg (2000 et 2005), qui distingue mélange, tri, augmentation et diminution et propose quatre degrés

de mélange/tri: séparation, contiguïté, brassage et fusion; et (3) celle de Rastier (1987: 83), qui distingue insertion, délétion, insertion-délétion et conservation.

Voici les opérations que nous retenons de la fusion des trois typologies, en écartant quelques opérations et en ajoutant une opération inédite, quoiqu'implicite, soit le déplacement.

Opérations extenses (sur les substances)

1. *Adjonction* ou mélange: merde → merdre (Alfred Jarry);
2. *Suppression* ou tri: petite → p'tite;
3. *Substitution*: oreille → oneille (Jarry);
4. *Permutation*: infarctus → infractus;
5. *Déplacement simple*: un œil déplacé dans le ventre (voir notre application plus loin);
6. *Conservation extense*: merde → merde (dans un texte de Jarry, plutôt que «merdre»).

Opérations intenses (sur les intensités)

7. *Augmentation* (intensité): célèbre → célébissime;
8. *Diminution* (intensité): petit → petiot;
9. *Conservation intense*: pauvre → pauvre (pour qui tentait de devenir riche).

PRÉCISIONS SUR LA MÉTATYPOLOGIE

Ce n'est pas le lieu d'expliquer, dans ce texte de sémiotique appliquée, le détail de la métatypologie, les choix conceptuels et terminologiques que nous avons opérés, les compléments nombreux que nous avons envisagés. Nous nous contenterons de donner seulement les explications les plus cruciales pour la compréhension de la théorie ou de son application.

Adjonction/suppression et mélange/tri

L'opposition adjonction/suppression est équivalente à l'opposition mélange/tri. Certes, le mot «adjonction» évoque, contrairement au mot «mélange», une opération asymétrique (on ajoute X à Y, mais pas Y à X). Nous considérerons, quant à nous, que les opérations d'adjonction et de suppression ne sont *a priori* ni symétriques ni asymétriques. Ainsi, la suppression peut être symétrique – la décomposition d'un atome en tous ses constituants – ou asymétrique – la suppression d'une des lettres d'un mot. L'appellation «tri» évoque certes une sélection

et donc un classement (ou une typicisation ou catégorisation), mais il semble que le tri doive être vu *a priori* simplement comme un dé-mélange. Quoi qu'il en soit, adjoindre et supprimer présupposent classer, sauf dans le mélange ou le tri aléatoires – et encore: ces opérations effectuent aussi un classement, même s'il ne repose pas sur un critère autre que hasardeux.

Substitution, permutation et déplacement intenses

L'adjonction et la suppression intenses correspondent respectivement à l'augmentation et à la diminution. Nous ne retenons pas la substitution, la permutation et le déplacement intenses, qui peuvent sans doute être vus d'abord comme des opérations extenses spécifiques portant sur des intensités en tant que substances (par exemple, en tant que traits sémantiques, sèmes).

Relativité de la nature extense/intense

En fonction des sujets observateurs (et, bien sûr, du temps de l'observation), les caractérisations intenses ou extenses, pour un même phénomène, seront identiques (consensus interprétatif) ou différentes (conflit interprétatif).

Prenons un génocidaire. Provient-il, relativement à l'être humain normal, de l'adjonction (par exemple, de la cruauté) ou de la suppression (par exemple, de la pitié) de propriétés, ou provient-il d'une variation intense, par augmentation ou diminution, de propriétés que tout homme moyen possède (par exemple l'augmentation de la cruauté et, corrélativement, la diminution de la pitié)? La réponse dépend de la conception que l'observateur a de l'humain. C'est dire, en définitive, que les extensités peuvent être «converties» en intensités, et réciproquement.

Déplacement et placement

L'une des opérations que n'a pas envisagées directement, semble-t-il, le Groupe μ est le *déplacement simple*. Une permutation présuppose au minimum un double déplacement coordonné (par exemple, A B devenant B A; où B est maintenant en position 1 et A en position 2). Si un déplacement dans les graphèmes ou les phonèmes est généralement senti, il

n'en va pas toujours de même dans des productions sémiotiques non *a priori* temporelles et linéaires, par exemple picturales.

Un déplacement implique un espace origine et un espace cible. Bien des suppressions, adjonctions et substitutions présupposent des déplacements (par exemple, on remplace le cœur de X par celui d'Y et jette le cœur de X), mais d'autres non (mourir peut être vu comme la suppression sans déplacement de la vie). Les deux espaces peuvent se situer dans des occurrences (comme dans notre exemple de la transplantation cardiaque) ou l'un d'eux, l'espace origine, dans un type. Par exemple, adjoindre un œil dans la paume de la main d'une divinité tibétaine occurrence (Tara, par exemple) peut être considéré comme une adjonction avec déplacement relativement au type humanoïde, où les yeux sont situés uniquement dans le visage.

Un déplacement présuppose un *placement*, «placement» n'étant qu'un autre mot pour «*disposition*», soit la composante sémiotique qui s'intéresse à la position temporelle ou spatiale des unités. Un placement peut être le fruit d'un déplacement antérieur, mais il peut également ne pas l'être: cette lettre que je dépose dans ce mot ne se trouvait pas ailleurs avant.

Conservation

François Rastier, étudiant les éventuelles transformations sémiques entre un signifié type (le modèle) et son occurrence (la manifestation intégrale ou plus ou moins déformante de son modèle), prévoit le pendant plus ou moins exact de trois opérations du Groupe μ : l'adjonction, la suppression¹ et la substitution. La typologie rastérienne exclut la permutation, qui n'est pas pertinente puisque les sèmes au sein d'un même signifié n'ont pas de position. Quant à la conservation, elle survient quand le signifié occurrence est intégralement identique au signifié type (lorsque le sens d'un morphème en contexte dans un texte est exactement le même que celui de ce même morphème en langue). Lorsqu'un type émane d'une occurrence, il y bien sûr adjonction d'une occurrence; cependant, cette occurrence, si elle est identique au type, constitue une conservation (ou

une reduplication parfaite), parce qu'elle ne constitue pas une transformation du type.

La typologie de Rastier est différente des deux autres, en ce qu'elle n'est pas générale. Nous avons considérablement généralisé la notion de conservation.

Nous ajoutons de plus la distinction entre *conservation* marquée et *conservation* non marquée. Appelons *conservation marquée* l'opération en vertu de laquelle une unité qui devait, conformément aux attentes, fondées ou non, d'un sujet observateur, être transformée, mais ne l'a pas été. C'est-à-dire que l'unité ne s'est pas conformée au type-cible que lui associait l'observateur. Un type est une forme normée définie au sein d'un système. La condition minimale (mais peut-être pas suffisante) pour qu'une unité soit de nature systématique est d'être répétée au moins deux fois.

Donnons un exemple simplifié. Lorsqu'Alfred Jarry écrit dans la pièce *Ubu roi* (1896) un premier «merdre» au lieu de «merde», il crée un écart entre l'occurrence («merdre») et le type auquel on attendait qu'elle corresponde («merde»). Cet écart est évidemment produit relativement au système dialectal (puisque le morphème «merdre», plus exactement «merdr-», n'existe pas en langue). Au deuxième «merdre», l'observateur est en mesure de considérer que cette unité fait partie du textoclecte, du système de l'œuvre. En lisant *Ubu cocu* (1897) du même auteur et en trouvant un premier «merdre», il conclura que cette unité est définie en tant que type dans l'idiolecte de l'auteur. Cela dit, si Jarry, dans un autre *Ubu* que l'on retrouverait dans un grenier empoussiéré, avait écrit un tonitruant «merde» (au lieu de «merdre»), il y aurait suppression relativement à l'unité idiolectale, mais conservation marquée relativement à l'unité dialectale. Évidemment, pour le quidam qui écrit «merde» dans son journal intime, surtout avant Jarry, on ne parlera pas de conservation marquée, puisque cette unité est attendue. Dorénavant, sauf indication contraire, par «conservation» tout court, nous entendrons «conservation marquée».

La conservation prendra différentes formes particulières, en fonction des opérations de transformation qui ne sont pas advenues. Ainsi, elle pourra être: non-adjonction, non-suppression,

non-substitution, non-permutation, non-déplacement, non-augmentation, non-diminution, etc. Évidemment, pour un même objet, telle forme de conservation a pu se produire, mais pas telle autre.

Un problème se pose dans la typologie des opérations en ce qui a trait aux relations et opérations entre un type et son occurrence. Un type n'est jamais, à proprement parler, identique à une occurrence, puisqu'ils n'ont pas le même statut. En conséquence, à proprement parler, un type ne peut être dit conservé, ou redupliqué, ni transformé dans son occurrence (le même principe s'applique aux opérations en sens inverse, de l'occurrence vers le type). Une occurrence, qu'elle lui soit « identique » ou qu'elle le transforme, est une émanation de son type. Cela étant, on peut, par réduction méthodologique (simplification consciente, pertinente et explicitée), parler, selon le cas, de type conservé, redupliqué (intégralement ou partiellement) ou transformé dans son occurrence.

Types et occurrences

Les grandes opérations de transformation sont appliquées sur un ou plusieurs *éléments sources* pour obtenir un ou plusieurs *éléments buts*. Éléments buts et sources peuvent correspondre à des *types* (modèles) ou à des *occurrences* (réalisations plus ou moins intégrales du modèle). Les opérations peuvent ainsi intervenir : (1) au sein d'une occurrence ; (2) au sein d'un type ; (3) d'un type à son occurrence, (4) de l'occurrence à son type ; (5) d'une occurrence à une autre (du même type ou de types différents) ; (6) d'un type à un autre.

Perspectives générative/génétique

La *perspective générative* explique l'occurrence comme émanation, intégrale (par l'application d'une conservation ou d'une reduplication) ou transformatrice (par l'application d'autres opérations de transformation), d'un type, d'un modèle. La *perspective génétique* envisage l'unité comme le résultat d'opérations sur cette unité ou sur des unités mères.

Par exemple, dans une perspective générative, relativement au type « femme », une sirène est obtenue grâce à la substitution du bas du corps d'une femme par celui d'un poisson. Dans une perspective génétique, cette sirène est obtenue, disons, par

l'accouplement de parents sirènes ou d'un parent humain et d'un parent poisson. Un type, s'il est nécessairement le point de départ d'émanations et donc de productions génératives, peut également subir un traitement génétique. Par exemple, le peintre Magritte, en produisant une sirène mâle et plusieurs sirènes inversées mâles et femelles (c'est-à-dire avec haut du corps de poisson et bas du corps d'humain), transforme le type « sirène » pour créer de nouveaux types qui émanent des occurrences.

SOUS-ESPÈCES D'OPÉRATIONS

Nous avons vu quelques sous-espèces d'opérations pour la conservation (non-adjonction, non-suppression, etc.). Évidemment, d'autres sous-espèces d'autres opérations peuvent être dégagées, et ce, en employant différents critères. Présentons ici d'autres typologies, en ne retenant que ce qui sera utile dans notre application.

Quelques sous-espèces proposées par le Groupe μ

Distinguons la *suppression partielle* (par exemple, une aphérèse : « car » pour « autocar ») et la *suppression complète* (par exemple, une délétion : suppression complète d'un mot).

Distinguons l'*adjonction simple* (ou singulative ; par exemple une épenthèse : « merdre » pour « merde ») et l'*adjonction répétitive* (ou itérative). Un élément répété est nécessairement la *reduplication* d'un autre. Nous proposons d'ajouter l'*adjonction négative* (ou oppositive). Elle consiste à adjoindre un élément opposé à un élément déjà présent (par exemple, « une mauvaise bonne action » [Balzac] modifiant « une bonne action »). À l'encontre du Groupe μ , nous considérons que des opérations négatives peuvent se produire non seulement dans la substitution, mais également dans l'adjonction, voire dans la permutation. De plus, nous considérons que les opérations négatives peuvent porter non seulement sur les signifiés, mais sur les signifiants (par exemple, dans la versification traditionnelle française, en ajoutant une rime féminine à une rime masculine, en remplaçant l'une par l'autre ou en les permutant).

Distinguons la *substitution partielle* (par exemple, dans « oneille » pour « oreille » [Jarry], un seul graphème

est remplacé) et la *substitution complète* (par exemple, dans « mort » pour « décédé », tous les graphèmes sont remplacés). La *substitution négative* (ou oppositive) consiste à remplacer un élément par son opposé (par exemple, « quelle *bonne* idée ! » pour « quelle *mauvaise* idée ! » [ironie]).

Autres sous-espèces : opérations catégorielle/graduelle

Comme toute propriété (dont les relations) ou tout processus (dont les opérations), une opération de transformation, qu'elle soit simple ou faite de la combinaison d'opérations simples, peut être envisagée, par un observateur donné, dans une perspective catégorielle ou graduelle. Dans le premier cas, elle est considérée comme effectuée ou pas, sans possibilité d'effectuation partielle. Dans le second cas, une effectuation partielle est possible. Par exemple, sauf jeu graphique particulier, s'il est possible d'ajouter un « r » complet à « merde » pour former « merdre », il n'est pas possible d'y ajouter la moitié d'un « r » : en effet, l'adjonction et la suppression de lettres sont catégorielles. À l'opposé, la suppression d'un chapitre de roman peut être partielle, si l'on en conserve quelques phrases. Toute opération non complètement effectuée (par exemple, une adjonction) est en corrélation inverse avec une conservation de même modalité (par exemple, une non-adjonction) : en effet, plus on transforme, moins on conserve ; moins on transforme, plus on conserve ; etc.

Opérations minimale/maximale

L'opération de transformation minimale implique l'adjonction, la suppression, le déplacement, l'augmentation, la diminution, la conservation d'une seule unité ou encore la substitution ou la permutation de deux unités. La suppression et la diminution maximales possibles, lorsqu'elles sont totales, créent, respectivement, la suppression de l'unité considérée (par exemple, un mot rayé) ou encore son atténuation complète (par exemple, un son dont le volume est réduit à zéro). La suppression et la diminution totales sont des expressions de ce que nous appelons le silence sémiotique (nécessairement relatif puisqu'il y a toujours des éléments autres présents). La suppression et la

diminution limites, quant à elles, surviennent juste avant la suppression et la diminution totales, mais il faut garder à l'esprit que cette limite est toujours relative aussi. Si l'on ne garde que la tête d'un personnage dessiné (on en verra un exemple dans notre application), on peut bien parler de suppression limite eu égard aux grandes parties du corps, mais pas eu égard aux petites parties du corps (comme les oreilles, les yeux, etc.) : le monstre aurait pu se réduire à un œil, celui-ci à une pupille, etc.

L'ICONOGRAPHIE DES ÊTRES FABULEUX DU BOUDDHISME TIBÉTAIN :

TYPOLOGIE DES ÊTRES FABULEUX

Les êtres fabuleux du bouddhisme tibétain représentés dans l'iconographie incluent notamment : (1) les bouddhas « historiques » ou Manushi Bouddhas, c'est-à-dire incarnés (par opposition aux bouddhas « célestes ») et, parmi ceux-ci, Shakyamuni (le fondateur du bouddhisme, historiquement attesté), les bouddhas fondateurs du *dharma* antérieurs à Shakyamuni (Kanakamuni, Kashyapa, etc.) et ceux qui viendront après lui (Maitreya, etc.) ; (2) les autres êtres éveillés incarnés, certains plus ou moins légendaires, d'autres historiquement attestés (Padmasambhava, Milarepa, etc.) ; (3) les bouddhas primordiaux ou *adi bouddhas* (Samantabhadra, Vajrasattva, etc.) ; (4) les cinq vainqueurs ou *dhyanis bouddhas* (Vairocana, Akshobya, Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasiddhi), présidant chacun à une « famille » de bouddhas ; (5) les *bodhisattvas* célestes ou *dhyanis bodhisattvas* (Avalokiteshvara, Manjushri, Tara, etc.) ; (6) les protecteurs du *dharma*, éveillés (Mahakala, Shri Devi, etc.) ou non (Vajrasadhu, Péhar, etc.) ; (7) des classes d'esprits ou de démons (*asparas*, *asouras*, etc.) ; (8) des animaux fabuleux (Kirtimukha) ou des classes d'animaux fabuleux (dragons, *garoudas*, *makaras*, etc.) ; (9) les *prétas* (ou esprits avides), les *asuras* (ou demi-dieux ou titans), les *narakas* (ou damnés). *Dévas* (dieux mondains), *asuras*, humains, animaux, *prétas* et *narakas* constituent les six principales formes d'existence dans le *samsāra*. Le *samsāra* est le monde conditionné, donc source de souffrances, dont on « s'échappe » par le nirvana statique ou que l'on dépasse par le nirvana dynamique (ou non fixé), le plein éveil.

CORPUS

Pour notre analyse, nous nous appuyons sur le corpus d'êtres fabuleux imagés en monochrome dans l'ouvrage de Tcheuky Sènguè (2002)². De la riche représentation de ces êtres, nous ne retenons, sauf exception, que la constitution du corps, et non pas les attributs vestimentaires et manuels, la présence d'une parèdre (épouse) en union ou non, d'une monture, etc. Et, parmi les facteurs de constitution corporelle, nous nous concentrons sur les têtes, visages, yeux, bras, jambes (ou bas du corps), et passons sous silence, sauf exception encore, ces autres propriétés corporelles que sont les cercles de lumière ou de feu, les ailes, le nombre de canines, la mimique faciale, la pilosité faciale, le froncement des sourcils, la posture, les *moudras* (gestes symboliques manuels), les couleurs, les marques physiques de la bouddhité (œil de bouddha, protubérance au sommet de la tête, etc.), etc.

Le corpus contient 270 images où figure au moins un être fantastique. Certains êtres sont représentés dans plusieurs images différentes (par exemple, le Bouddha à diverses époques de sa vie). Certaines images regroupent plusieurs divinités (par exemple, le Bouddha et son entourage de *bodhisattvas*). Le même être peut prendre des formes différentes dans des images distinctes (par exemple, une forme paisible et une forme irritée ou semi-irritée ou une forme à deux bras et une autre à quatre). Par ailleurs, nous mentionnons parfois des êtres qui n'ont de représentation que verbale et non iconographique.

Dans le corpus que nous analysons, les représentations sont définies sociolectalement au sein de la forme générique « iconographie du bouddhisme tibétain ». Nous postulons que les manifestations idiolectales y sont relativement limitées, puisque l'artiste tibétain, contrairement à l'artiste occidental, ne cherche pas à exprimer une personnalité, à améliorer ou à contester les formes génériques. D'ailleurs, les dessins de notre corpus ne sont évidemment pas signés, ni même contextualisés par la date, le lieu, etc., ce qui rend problématique le repérage des manifestations idiolectales et même des manifestations génériques plus spécifiques.

ADJONCTION

Force est alors de constater que le corpus privilégie les opérations d'adjonction. Bon nombre d'êtres possèdent plus d'une tête et d'un visage, plus de deux yeux, de deux bras, de deux jambes. Le comble est atteint par la figure de Sitatapattrā (2002 : 258) qui possède 1 000 têtes, 1 000 visages (chacun doté de trois yeux), 1 000 bras et 1 000 jambes; mais Avalokiteshvara à 1 000 bras n'est pas en reste, comme nous le verrons plus loin.

Précisons la grammaire la plus complexe, celle des têtes et des visages. Une divinité peut posséder une seule tête à visage unique, comme Avalokiteshvara (2002 : 176). Elle peut posséder plus d'un visage, mais une seule tête, comme Chakrasamvara (2002 : 204). Elle peut posséder une tête à visages pluriels et une tête à un seul visage, comme Mahakala à quatre visages (2002 : 321); ou, cas plus fréquent, plusieurs têtes à visages pluriels, mais une seule tête à visage unique, comme Avalokiteshvara à 1 000 bras (2002 : 178); ou, cas unique de Yamantaka (2002 : 335), une tête à visages multiples et deux têtes à visage simple. Il ne semble pas qu'une divinité puisse posséder plus d'une tête à un seul visage sans avoir de tête à visages multiples, ni posséder plusieurs têtes à visages multiples et plusieurs autres à visage unique.

Les adjonctions de visages se font: (1) à partir d'une tête donnée (il n'y a pas de visage sans tête); (2) à l'horizontale (il n'y a pas de visage adjoint verticalement au sommet de sa tête); (3) à partir d'un visage principal central; et (4), généralement, symétriquement de part et d'autre de ce visage central (par exemple, un visage à droite et l'autre à gauche pour un total de trois visages). Chakrasamvara (2002 : 204), avec d'autres comme Kalachakra (2002 : 220), constitue un contre-exemple, puisqu'il possède, flanquant son visage central, deux visages à droite et un seul à gauche.

Les adjonctions de têtes, quant à elles, se font à la verticale, contrairement, semble-t-il, aux monstres polytêtes occidentaux, dont l'adjonction se fait généralement à l'horizontale. La taille des têtes adjointes est toujours plus petite que celle de la tête inférieure: par exemple, la première tête est plus grande que la deuxième et celle-ci plus grande que la troisième.

Sept êtres fantastiques du corpus iconographique, tous des divinités, possèdent des têtes multiples et étagées. Alors que le volume des têtes étagées ne peut que diminuer d'un niveau de tête au niveau suivant, le nombre de visages, d'un niveau au suivant, demeure stable ou diminue, mais en aucun cas n'augmente. Dans le cas le plus simple, abstraction faite des diminutions par désincrémentation d'un palier au suivant, toutes les têtes sont identiques ou quasi identiques, même si le nombre de visages de chacune varie. Sitatapatra (2002 : 258) possède dix têtes à visages multiples surmontées, semble-t-il, d'une onzième tête identique mais à un seul visage (toutefois, cela porterait le nombre de visages à 1 001 ou cela indique simplement que le nombre de 1 000 est symbolique). La première tête de Mahakala à quatre visages (2002 : 321) possède trois visages et la seconde, un seul ; les visages centraux ne diffèrent que par le nez, retroussé de colère pour la première tête. Le visage droit de la première tête et le visage unique de la seconde sont identiques. Enfin, les deuxième et dernière têtes, à un seul visage, de Hevajra (2002 : 214) sont peut-être identiques à la première, qui possède sept visages. Les autres divinités présentent des têtes étagées différentes. La première tête de Yamantaka (2002 : 335) est celle d'un taureau, mais les trois visages de droite sont humains. Les deuxième et troisième têtes sont humaines, ne possèdent qu'un visage, mais semblent différentes. Cependant, les deux dernières têtes semblent semi-irritées et leur visage est similaire ou identique aux visages humains de la première tête, ce qui crée une continuité entre les trois niveaux. Les deux premières têtes de Rahula (2002 : 367) sont identiques, irritées et flanquées de deux visages identiques au visage central. La troisième tête est paisible, mais flanquée de visages identiques à ceux des têtes inférieures. Avalokiteshvara à 1 000 bras (2002 : 178) et Avalokiteshvara à 11 visages (2002 : 182) possèdent la même configuration de têtes et visages : cinq têtes, 11 visages, les trois premières têtes à trois visages et les deux dernières à visage simple. Tous les visages sont de modalité humorale paisible, à l'exception du visage de la quatrième tête, qui est semi-irrité. Pour toutes les divinités, comme nous l'avons dit, les têtes adjointes sont

superposées, étagées et non pas posées côte à côte. Cette verticalité permet, au moins dans le cas des deux formes d'Avalokiteshvara à têtes multiples, une hiérarchisation. En effet, la dernière des têtes étagées (et peut-être l'avant-dernière) représente le bouddha dont relève la divinité et dont elle constitue l'émanation, soit Amitabha. Avalokiteshvara, en tant que *dhyani bodhisattva*, n'est pas encore un bouddha ; à l'opposé, les autres divinités à têtes multiples sont toutes des êtres pleinement éveillés.

Certaines divinités connaissent l'adjonction d'une ou de plusieurs petites têtes animales dans leur chevelure. Ces têtes ne sont alors pas calculées dans le décompte traditionnel des têtes et des visages. Ainsi, Vajravahari, dont on dit qu'elle a un visage et donc implicitement une seule tête, possède en fait aussi une petite tête de laie dans sa chevelure (2002 : 262) ; Hayagriva laisse voir trois petites têtes de chevaux dans sa chevelure (2002 : 341).

Les nombres d'éléments d'une même sorte sont évidemment symboliques (2002 : 38-40). Par exemple, les trois yeux, toujours présents semble-t-il, à une exception que nous verrons plus loin, chez les divinités irritées (ou courroucées), indiquent « la connaissance simultanée des trois temps (passé, présent et futur) » (2002 : 47). La multiplication des parties du corps chez les divinités bénéfiques indique leur désir et leur capacité d'aider les êtres.

Les opérations d'adjonction touchant les parties du corps ont plusieurs autres caractéristiques intéressantes. Voyons-en quelques-unes.

Les adjonctions corporelles peuvent consister en ajout de parties absentes dans le type général humanoïde qui génère la divinité, par exemple un cercle de feu ou des ailes. Mais elles peuvent aussi ne faire qu'ajouter des parties qui existent déjà dans le type : on adjoint par exemple deux autres bras, un autre œil, etc. De plus, pour l'essentiel, les parties adjointes sont soit identiques à celles qui leur « préexistaient » dans le type particulier originel, soit presque identiques. Ainsi, on ajoute deux autres visages identiques au premier, une seconde tête identique à la première, mais de plus petite taille, un troisième œil semblable aux deux autres, quoiqu'à la verticale (mais parfois l'œil ne subit pas cette

rotation; avec le déplacement, la rotation est l'une des opérations spatiales possibles: plus précisément, il s'agit d'une permutation). Toutefois, les visages adjoints à une même tête ne sont pas toujours identiques au visage central: parfois la différence est mineure (les nez différents de Vajrakilaya [2002: 354]), parfois la différence est importante (celle entre visages paisibles et irrités ou humanoïdes et animaux [nous y reviendrons]).

On peut sans doute distinguer des adaptations référentielles, touchant l'être même représenté, et des adaptations iconiques, liées à des contraintes et conventions iconographiques. Les bras sous-dimensionnés d'Avalokiteshvara à 1000 bras appartiennent peut-être à la seconde catégorie: le sous-dimensionnement permet de figurer les 1000 bras dans une image qui ne soit pas trop grande (dans les faits, les 1000 bras ne sont pas tous représentés). Le sous-dimensionnement des têtes supplémentaires, quant à lui, semble une adaptation référentielle. En effet, même lorsqu'une seule tête est adjointe, et non pas dix ou onze comme dans le cas limite de Sitatapatra (2002: 258), elle est sous-dimensionnée; alors que, d'un point de vue pictural, deux têtes superposées de même dimension «entrent» bien dans une image, même de taille réduite. Référentiel ou iconique, le sous-dimensionnement est, dirons-nous, une opération intense, plus précisément une diminution.

Par ailleurs, les divinités irritées ou semi-irritées semblent toujours surdimensionnées; nous considérerons le surdimensionnement comme le résultat d'une opération d'augmentation. Le surdimensionnement, comme le sous-dimensionnement, suppose un contraste avec une unité dont la taille est conservée. Ainsi, le surdimensionnement éventuel de divinités qui figurent seules sur leur piédestal n'est pas senti: Amitabha représenté seul (2002: 124) ne semble pas surdimensionné; ce n'est que dans une autre représentation, avec son entourage conservé (*bodhisattvas*, humains, etc.), que son surdimensionnement est apparent. L'augmentation va évidemment dans le même sens que l'adjonction de bras, de têtes, etc.: elle indique,

d'une part, le caractère surnaturel de l'être et, d'autre part, sa puissance et son désir d'aider. Le surdimensionnement s'applique notamment chaque fois qu'une divinité piétine un corps humain (cadavre symbolisant la mort de l'ego ou la destruction des émotions négatives que les divinités apportent). Le cas de Vajravahari (2002: 262) ou de Kurukulla (2002: 254) est patent: ensemble, la tête et le tronc du cadavre piétiné sont de la même dimension que le pied de la divinité. Il en va de même pour Vajrayogini (figure 1). Cela étant, les proportions dans l'iconographie tibétaine sont sans doute plus expressives que «réalistes».

Figure 1: Vajrayogini (2002: 267)



Il faut distinguer trois principaux types à partir desquels les opérations sont pratiquées et peuvent être caractérisées. Un premier type correspond à l'être humain normal; par rapport à ce type, l'occurrence, c'est-à-dire l'être fantastique, ajoutera deux ailes, deux jambes, etc. Un deuxième type correspond à une classe de divinités (par exemple, irritée, semi-irritée, paisible; masculine, féminine; etc.). Le troisième type correspond au «monstre» lui-même, mais diminué des opérations étudiées, élevé au rang de type; par rapport à ce type, on ajoute par exemple, dans l'occurrence, une tête identique à la première.

Dans une perspective catégorielle, il y a reduplication si l'unité adjointe (par exemple, un bras gauche) est exactement la même qu'une unité (le bras gauche principal) se trouvant dans une

unité englobante (la divinité). Dans une perspective graduelle, une unité rédupliquante (par exemple, une tête sous-dimensionnée) est plus ou moins identique à l'unité rédupliquée (une tête non sous-dimensionnée). La réduplication peut être simple (par exemple, on ajoute une seule tête, un seul œil) ou répétitive (on ajoute plus d'une tête, plus d'un œil).

On remarque que, lorsque les adjonctions s'appliquent aux bras ou aux jambes, elles se font par multiples de deux (donnant, dans notre corpus 4, 6, 8, 10, 12, 16, 24, 34 et 1000 bras; 2, 4, 16 et 1000 jambes). Les adjonctions de visages pour une même tête, quant à elles, sont en général en nombres pairs, mais parfois impairs (par exemple, en donnant quatre visages à Chakrasamvara [2002: 204] pour une seule tête). Les adjonctions de têtes seront soit impaires (donnant quatre têtes à Avalokiteshvara à 1000 bras), soit paires (donnant cinq têtes à Avalokiteshvara à 11 visages [2002: 182]). Le nombre total de visages sera soit impair (1, 3, 5, 9, 11 et 1000 visages), soit pair (4, 8 et 1000).

Les éléments ajoutés possèdent les mêmes caractéristiques que les éléments qu'ils copient (comme dans un copier-coller) lorsqu'il s'agit des yeux (mais l'orientation peut être verticale), des bras, des jambes (il n'y a pas, par exemple, deux mains à six doigts et deux à cinq; d'ailleurs, toutes les mains ont toujours cinq doigts). Nous avons toutefois mentionné qu'il peut y avoir une adaptation par sous-dimensionnement iconographique (non référentiel).

Cependant, les visages ne subissent pas le même traitement. Ils connaissent deux axes d'adjonction. Sur l'axe vertical, les visages ajoutés au-dessus du visage originel semblent généralement différents par rapport à celui-ci; Avalokiteshvara à 1000 bras (*figure 2*), cependant, enfile verticalement trois têtes identiques (mais diminuées par désincrémentations successives); toutefois, une quatrième tête est irritée et une cinquième tête paisible représente le bouddha Amitabha dont Avalokiteshvara est le fils spirituel (2002: 179). Sur l'axe horizontal, les visages ajoutés de part et d'autre du visage central possèdent exactement les mêmes propriétés que celui-ci; on trouve toutefois quelques exceptions à cette règle: pour Yamantaka (2002: 335), les visages de droite (d'humain) ne sont

pas comme le visage central et les visages de gauche (de taureau); l'une des têtes de Rahula (2002: 367) présente un visage principal paisible flanqué, semble-t-il, de deux visages irrités.

Figure 2: Avalokiteshvara à 1000 bras (2002: 178)



On note que les adjonctions de jambes sont moins fréquentes que celles de bras; parfois le contraste entre l'opération d'adjonction des bras et celle de conservation des deux jambes est frappant, comme dans le cas d'Avalokiteshvara à 1000 bras, qui est bipède.

L'adjonction d'un troisième œil au visage est, semble-t-il, toujours présente chez les divinités irritées (à l'exception d'Ekajati, que nous verrons bientôt), mais certaines divinités paisibles subissent le même traitement (par exemple, Paripurana Tara [2002: 252]). L'adjonction d'yeux ailleurs sur le corps semble plus limitée. Avalokiteshvara à 1000 bras possède deux yeux pour chaque visage et un œil dans la paume de chaque main. Tara blanche (*figure 3*) possède, outre les trois yeux de sa tête unique, un œil dans la paume de ses mains et dans la plante de ses pieds. Rahula (2002: 367), figure étonnante à plusieurs égards, possède trois yeux pour chacun de ses neuf visages «normaux», trois yeux pour un dixième visage sur son ventre³, un œil sur chaque avant-bras et un œil à la place de chaque mamelon. Autre bizarrerie dans le déjà bizarre, la tête la plus élevée, paisible, est flanquée de visages irrités, alors que, comme nous l'avons dit, les visages d'une même tête sont généralement identiques. Ainsi, pour

en revenir aux organes visuels, contrairement aux visages, aux bras et aux jambes qui sont tant bien que mal logés près des éléments qu'ils redupliquent, les yeux peuvent être adjoints dans des parties du corps qui en sont dépourvues normalement (paume, plante des pieds, avant-bras, mamelon, ventre). Certes, on peut dire de l'œil manuel de Tara qu'il est simplement adjoint, mais relativement à l'humanoïde type et même relativement à la divinité tibétaine féminine paisible type, il y a déplacement du front vers la main.

Figure 3 : Tara blanche (2002 : 242)



Les opérations d'adjonction d'yeux, de bras, de jambes, de têtes, de visages ont lieu sur un noyau dur, un type reconnaissable qui est un être de forme humaine ou du moins anthropomorphe (l'aspect extérieur de plusieurs divinités irritées est inspiré de celui des *rakshasas*, êtres proches de nos ogres [2002 : 439]), plutôt que, par exemple, un être animal. Les opérations de substitution, quant à elles, procèdent de la même manière; par exemple, si le *garouda* que nous verrons plus loin est fort composite, il demeure cependant qu'il est possible d'identifier un noyau dur originel, le tronc d'un humain. On trouve toutefois le cas étrange d'un être produit par adjonction pure, à peu près sans base sur laquelle se grefferaient les adjonctions (les adjonctions sont alors totalement symétriques): le *makara*,

Monstre marin apparenté au crocodile, mais dont l'anatomie composite emprunte à une foule d'animaux: mâchoire inférieure de crocodile, trompe d'éléphant plus ou moins longue, oreilles de sanglier, yeux de singe, écailles de poisson, crinière de lion, cornes de cervidé, etc.

(2002 : 444; voir la figure 4)

Cette bête tend vers le pur composite, c'est-à-dire qu'il est difficile de trouver un être dont elle ne serait que la modification (le classement en crocodile serait plutôt arbitraire [2002 : 502]). De plus, le *makara* est lui-même ressaisi pour produire un monstre par substitution. En effet, la divinité Simhavaktra (2002 : 334) est faite d'une forme humaine, mais à tête de *makara*.

Figure 4 : Le *makara* (2002 : 444)



Pour comble, le *makara* est uni à un coquillage pour former un monstre encore plus composite (2002 : 502). En fait, ce *makara-coquillage* relève d'une classe d'animaux bien précise. Trois animaux dans le bouddhisme tibétain symbolisent la victoire sur la discorde et la mésentente. Ces animaux mythiques, formes de résolution heureuse des contraires, résultent de l'union en un seul corps de deux animaux regardés comme ennemis. Ce sont la loutre-poisson (appelée «poisson à fourrure»), le lion-*garouda* (appelé «lion à huit pattes»; le *garouda* est un oiseau mythique) et le *makara-coquillage* (appelé elliptiquement «*makara*», mais que nous appellerons «*makara-coquillage*», et censé se nourrir de coquillages) (2002 : 501). Si un Minotaure-centaure constituait un monstre composite de seconde génération, puisque procédant de la combinaison de deux êtres eux-mêmes composites, le lion-*garouda* et le *makara-coquillage* sont des monstres composites partiellement de seconde génération, puisqu'un seul des deux éléments est lui-même composite, respectivement le *garouda* et le *makara*.

SUPPRESSION

Les opérations de suppression sont sous-exploitées dans le corpus, du moins relativement aux aspects qui nous intéressent: aucun être ne possède, par exemple,

un seul œil (à une exception près), un seul bras ou une seule jambe (nous savons qu'il existe une forme de démons unijambistes, mais elle ne se trouve pas imagée ou décrite, semble-t-il, dans notre corpus). Cependant, il existe deux exceptions notables.

En contraste avec les figures de la démultiplication que nous avons vues se trouve une étonnante figure de la suppression forte (pendant de l'adjonction forte), plus exactement de la suppression limite, c'est-à-dire juste avant déléation complète, ou, d'un autre point de vue, de la conservation faible: Ekajati.

Elle est caractérisée par des attributs corporels réduits à l'unité: une unique mèche de cheveux qui se dresse, un œil unique qui lui donne un air de cyclope, une dent unique s'appuyant sur sa lèvre inférieure, un sein unique. Ses moustaches jaunes rehaussent encore l'impression d'étrangeté qui se dégage d'elle. (2002: 365)

Si la réduction à l'œil unique est sentie un peu comme une « mutilation », qui est une opération génétique, directement dans l'occurrence – puisque demeure dans la représentation une sorte de froissement à la place des yeux gauche et droit –, le sein unique est en position centrale, ce qui atténue l'effet de suppression qu'aurait produit la présence d'un sein unique gauche ou droit (le même principe vaut pour la dent unique centrée).

Les moustaches voient leur couleur naturelle (noir, brun, etc.) substituée par une couleur surnaturelle parce qu'impossible (jaune). Ces moustaches peuvent être vues, en rapprochement avec la substitution négative du Groupe μ , comme participant d'une adjonction négative, c'est-à-dire sémantiquement opposée, puisqu'on adjoint un trait typiquement masculin à un être féminin. Le mélange des principes masculin et féminin est effectué de plusieurs manières dans le corpus. Les divinités masculines peuvent avoir une parèdre, une compagne. Lorsqu'elles sont représentées avec leur parèdre, les divinités sont, dans le corpus du moins, généralement en union sexuelle avec elle. Le mélange du masculin et du féminin peut avoir lieu dans le personnage même, comme nous l'avons vu avec les moustaches d'Ekajati. Quelques autres divinités féminines sont moustachues: par exemple, Vajravarahi (une

variante de Vajrayogini) et Shri Devi, du moins dans l'une de ses représentations (2002: 330). Les moustaches pour un bouddhiste tibétain évoquent inmanquablement Padmasambhava, le fondateur du bouddhisme au Tibet, révééré comme le second Bouddha. L'internalisation du masculin et du féminin dans le corps même d'un seul personnage est encore plus poussée dans Maning Nakpo. Bien que rien ne le laisse transparaître dans la représentation de cette divinité, « Maning Nakpo » signifie « L'eunuque noir »: « Par sa nature d'eunuque, n'étant ni homme ni femme, il transcende les deux sexes, symbolisant ainsi la nature ultime » (figure 5). Cette nature, dont la tradition considère qu'elle transcende les oppositions par le terme neutre (ni l'un ni l'autre) plutôt que par le terme complexe (l'un et l'autre), se retrouve également dans la monture de Shri Devi, une mule:

[...] issue de l'accouplement d'un âne et d'une jument, elle n'est ni l'un ni l'autre. En ce sens, elle représente le mādhyamika, la voie du milieu, qui ne verse ni dans l'éternalisme [la croyance à l'existence intrinsèque des phénomènes] ni dans le nihilisme. De plus, de même qu'une mule est toujours stérile, la voie du milieu ne donne lieu à aucune production [karma] dans le saṃsāra [notre monde conditionné]. (2002: 328-329)

L'eunuque, ajouterons-nous, puisqu'il est également stérile, participe de la même interprétation symbolique.

Figure 5: Maning Nakpo (2002: 347)



L'autre exception notable de suppression est Kirtimukha,

[...] animal dont il ne reste que la tête (en excluant la mâchoire). La légende shivaïte dont il est issu nous apprend en effet qu'il se trouva à un moment à ce point privé de nourriture qu'il ne trouva pas d'autre solution que dévorer son propre corps. Shiva lui donna son nom, qui signifie «visage glorieux», et fit de lui le gardien de sa porte.⁴

(2002 : 444; voir la figure 6)

Il faut noter que, sur l'image qui est donnée de ce monstre, on voit ses mains tenant «une barre de crête dorée qui lui traverse la bouche» (Beer, 2006: 132); il n'y a donc pas que la tête qui a survécu à cette suppression généralisée (ou à cette faible conservation), voire maximale (ou à cette conservation minimale).

Figure 6: Kirtimukha (2002 : 444)



D'autres suppressions généralisées d'où ne survit qu'une tête se trouvent dans les nombreux crânes ou têtes coupées que les divinités irritées portent comme parure dans leur tenue vestimentaire, dans leur sautoir et leur couronne, ou comme objets dans leurs mains. La tête symbolisant l'ego, on comprend qu'une divinité irritée, dans son action compatissante, tue évidemment non pas les êtres mais leur ego, qui est la source de toutes leurs souffrances. Maning Nakpo (figure 4) porte de plus un sautoir de cœurs humains. En résumé, ces têtes coupées, crânes, cœurs, mains-pieds (nous présenterons cet objet plus loin) sont assurément des figures de suppressions aiguës. À l'exception des mains-pieds, elles constituent plus précisément des suppressions limites, car il ne reste qu'une partie ou deux d'un même corps.

SUBSTITUTION

On trouve quelques opérations de substitution eu égard aux éléments que nous visons. Ainsi, le bas du corps de certains êtres est remplacé par la partie

postérieure d'un serpent, dans le cas de Rahula (2002 : 367), et des *nagas* (esprits «apparentés aux serpents, mais aussi aux sirènes» [2002 : 438]) ou par un couteau rituel (*kila*) dans le cas de Gourou Drakpour (2002 : 298). Cette dernière substitution est étonnante. En effet, si la substitution par une partie d'animal existant ou fabuleux est relativement fréquente, il s'agit de la seule substitution d'un élément animé par un élément inanimé. On trouve une autre substitution métallique: l'une des représentations du *garouda* est intitulée «*Garouda* à cornes de métal» (2002 : 435); dans ce cas, il ne s'agit pas de la substitution d'un objet organique et animé (le bas du corps) par un objet métallique, mais de celle de la matière d'un objet organique et, dirons-nous, inanimé (la corne) par la matière métallique.

Notons qu'on ne trouve pas, dans notre corpus, d'adjonction d'éléments inanimés aux êtres (sauf peut-être les cercles de feu et nimbes). Par contre, on découvre une étrange adjonction d'éléments animés, adjonction non organique, ne faisant pas corps avec la divinité: certaines divinités, comme Kankamukha (2002 : 378), portent une sorte d'écharpe, que nous appellerons «main-pied», se terminant à une extrémité par un pied humain et à l'autre par une main humaine; il semble s'agir en fait de peaux humaines partielles, faisant écho aux nombreux cadavres humains piétinés par les divinités irritées et aux nombreuses peaux animales qui vêtent ces divinités.

D'autres divinités et même des classes d'esprits, par exemple les *sadaks* (2002 : 440), voient, selon notre compilation, leur tête humaine remplacée par celle d'un animal: cerf, chamois, cheval, chèvre, chien, chouette, corbeau, coucou, crocodile, dragon, éléphant, faucon, *garouda*, grenouille, huppe, léopard, lion, loup, mangouste, oiseau, ours, ours brun, porc, renard, scorpion, serpent, tigre, vautour, yak. Une divinité possède et des visages humanoïdes et des visages animaux: Yamantaka, dont le visage principal et ceux de gauche sont d'un taureau (2002 : 335). D'autres encore possèdent une tête humanoïde et, dans la chevelure, une tête animale. Ainsi, comme nous l'avons vu, Vajravahari (2002 : 262) possède dans sa chevelure une tête de laie. Dans le cas de Maning Nakpo (2002 : 347; voir figure 4), ce sont les cheveux

humanoïdes qui sont remplacés par des queues de serpents tombant jusqu'au sol; cela n'est pas sans rappeler la Méduse. Chose certaine, à travers ces deux adjonctions animales, la chevelure semble associée à l'animalité.

En théorie, une substitution peut être localisée, par exemple sur la tête ou sur le bas du corps, ou encore généralisée. Le *garouda* représente une telle substitution généralisée: il est fait d'un corps humain dont on a conservé les bras et mains, mais dont la tête et les jambes ont été remplacées, respectivement, par une tête et des serres d'oiseau de proie; on a adjoint à ce corps humain une queue et des ailes d'oiseau de proie. En ce cas, l'orientation des opérations, c'est-à-dire la pondération à la sortie du mélange, est quasiment inversable: il s'agit non plus tout à fait d'une forme humaine modifiée, infléchie vers l'animal, mais d'une forme animale infléchie vers l'homme.

Enfin, le paraître d'un être peut être remplacé par un autre, son être demeurant le même. Cette substitution est effectuée soit en modifiant la modalité humorale d'une même divinité (paisible, semi-irrité, irrité); soit en modifiant une autre modalité⁵ (par exemple, Avalokiteshvara à deux bras, à quatre bras, à 1000 bras; les différents aspects de Padmasambhava pour une même modalité humorale [2002: 289-298]); soit, enfin, en occultant temporairement le paraître réel. Ainsi, l'histoire de plusieurs divinités mentionne qu'elles ont pris temporairement la forme même d'esprits démoniaques ou maléfiques particuliers pour mieux les subjuguer; c'est ce que firent Vajrapani, Vajrakilaya, Hayagriva, etc. (2002: 196).

CONCLUSION

C'est ainsi que se clôt ce qui constitue probablement la première analyse sémiotique d'un corpus de l'iconographie bouddhiste (tibétaine en l'occurrence). Le corpus a ainsi été envisagé dans une nouvelle perspective, résolument comparatiste, transformationnelle et générative. La méthode, inédite, se voulait un mélange de vieux et fidèles outils sémiotiques (ceux du Groupe μ), d'outils plus récents (ceux de la sémiotique tensive) et d'apports personnels (notamment la conservation et les différents niveaux

de types). À titre de précurseur (autoproclamé), nous réclamons l'indulgence du lecteur.

Nous avons vu que le corpus privilégie l'opération extense d'adjonction et l'opération intense d'augmentation. C'est donc dire qu'il s'agit d'une sémiotique sous le signe de la tonicité plutôt que de l'atonie. Et l'on peut sans trop de risque affirmer que davantage de sémiotiques favorisent la tonicité plutôt que l'atonie. Au sein du bouddhisme même, des courants toniques et atones se rencontrent: par exemple la flamboyance du bouddhisme tibétain contraste avec l'épure zen. Dans le bouddhisme tibétain, trois *bodhisattvas* célestes représentent chacun l'une des grandes qualités de l'éveil: Manjushri, la sagesse; Avalokiteshvara, la compassion; Vajrapani, la puissance. La puissance, évidemment tonique, est au service de la compassion laquelle est guidée par la sagesse. Or, le fait fondamental de la sagesse est de reconnaître la vacuité de tous les phénomènes, incluant le soi même. La vacuité entretenant sans doute des relations affines avec l'atonie, on pourrait s'étonner de la prédominance de la tonicité dans le corpus. La vacuité n'est pas l'absence d'être, mais l'absence d'existence intrinsèque, c'est-à-dire sans interdépendance. Cette vacuité, qui peut être vue en définitive comme une forme atténuée d'être, aurait pu trouver une représentation privilégiée dans l'atonie, voire dans l'iconoclastie. Déjà, une certaine logoclastie est au fondement même de la logique bouddhiste. En effet, la cognition correcte du réel, ce qui est la sagesse, est au-delà (ou en deçà) de la pensée conceptuelle. Notamment, elle interdit de catégoriser sous l'une ou l'autre des quatre positions et propositions du tétralemmes (ou des dix positions et propositions du carré sémiotique, voir Hébert, à paraître). On ne peut donc dire: cela est; cela n'est pas; cela est et n'est pas; ni cela est, ni cela n'est pas. L'une des voies possibles de l'atonie est celle de l'indiciarité: la chose, absente, est évoquée par le biais d'une autre chose en relation logique avec elle (comme la fumée est l'indice du feu inaperçu); c'est cette voie qu'a suivie le bouddhisme à l'origine:

Les plus anciens vestiges archéologiques de l'Inde nous prouvent que les premiers artistes bouddhistes ne représentaient jamais le Bouddha sous forme humaine. Il

ne semble pas, pourtant, qu'il ait existé une interdiction quelconque à ce sujet. Il est plus vraisemblable de penser que les premiers sculpteurs n'imaginaient pas possible qu'une image humaine puisse rendre compte des qualités « sur-humaines » du Maître. Aussi préférèrent-ils utiliser des symboles, employés encore aujourd'hui. La « roue du dharma » est le plus connu d'entre eux (souvent entourée de deux gazelles, symbolisant alors le premier sermon, dit à Bénarès, dans le « Parc aux gazelles »); on trouve aussi un trône vide ou un parasol (symboles de « royauté » spirituelle) ou encore l'empreinte d'un pied (marque « en négatif » de sa présence) portant jusqu'à 108 marques particulières. Les premières représentations humaines apparaissent [...] au I^{er} siècle avant notre ère [...] [P]ourtant, l'anthropomorphisme qu'adopte alors la statuaire ne peut pas être considéré comme une « humanisation » du Bouddha. La représentation n'a rien d'un portrait; elle relève bien plus d'une symbolique. Il semble d'ailleurs que les plus anciennes représentations « humaines » aient d'abord été réservées au seul « futur Bouddha », encore bodhisattva, comme si l'on considérait que, une fois parvenu à l'Éveil, celui-ci échappait toujours à toute représentation possible, comme il échappait à toute caractéristique humaine. Bien plus que le Bouddha, en tant que personne humaine, c'est la « bouddhité » – ou l'Éveil – que les artistes souhaiteront représenter.

(UBE, 2001; texte en ligne)

Or, la bouddhité est proprement inconcevable et donc en principe irreprésentable (par les mots, les images ou autrement), puisque, comme le dit ce texte de Dudjom Rinpoché, un éminent maître tibétain du XX^e siècle, « rien n'est vu »:

Demeure détendu dans la nature de l'esprit non fabriquée./ En regardant, rien n'est vu; /Ne rien voir est en fait voir la conscience nue: /Qui n'est autre que le bouddha Kuntu Zangpo [Samantabhadra]. (2005: 92; notre traduction)⁶

NOTES

1. La déletion (ou suppression) dans l'occurrence d'un sème présent dans le type a pour effet de produire pour ce sème un état intermédiaire entre présence et absence, soit la virtualisation (d'un sème inhérent plus précisément).
2. Nous remercions les éditions Claire Lumière (<http://www.clairelumiere.com/>) pour leur gracieuse autorisation de reproduire les illustrations du livre. Dorénavant, les renvois à l'ouvrage de Sèngué seront simplement suivis de l'année de publication et des numéros de pages mis entre parenthèses.
3. Tcheuky Sèngué indique que Rahula possède neuf visages (2002 : 367), ce qui exclut le dixième visage, ventral. Mais il nous semble pourtant qu'il s'agit bel et bien d'un vrai visage et non pas du dessin d'un visage sur la chair de la divinité. Sans doute le décompte traditionnel des visages est-il ici pris en compte.
4. Nous considérerons que « Kirtimukha » est le nom d'un être unique, un nom propre donc; mais que « makara » est un nom commun, qui désigne donc une classe d'êtres (d'où la minuscule).
5. Une autre série modale distingue les divinités éveillées en fonction du « corps » particulier (parmi les trois corps qu'elles possèdent) dans lequel elles sont représentées: en nirmanakaya ou corps d'émanation (comme Sakyamuni); en sambhogakaya ou corps de gloire (comme l'immense majorité du corpus); en dharmakaya ou corps absolu (comme Samantabhadra). La ressemblance est frappante avec les trois personnes de la divinité chrétienne, mais on ne peut ici détailler, faute d'espace et surtout de connaissances théologiques, les points de comparaison et les différences.
6. "Rest at ease within the uncontrived nature of mind./By looking, nothing is seen;/Seeing nothing is actually to see naked awareness:/That itself is Buddha Kuntu Zangpo [Samantabhadra]."

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BEER, R. [2006]: *Les Symboles du bouddhisme tibétain*, Paris, Albin Michel.
- DUDJOM RINPOCHÉ [2005]: *Wisdom Nectar*, Ithaca, Snow Lion.
- GROUPE µ [1982]: *Rhétorique générale*, Paris, Seuil.
- HÉBERT, L. [2007]: « Le schéma tensif », *Dispositifs pour l'analyse des textes et des images. Introduction à la sémiotique appliquée*, Limoges, Pulim, 63-85;
- [à paraître]: « Sémiotique et bouddhisme. Carré sémiotique et tétralemmes (catuskoti) », dans L. Hébert et L. Guillemette (dir.), *Performances et objets culturels*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- KLINKENBERG, J.-M. [1996]: *Précis de sémiotique générale*, Paris, Seuil.
- RASTIER, F. [1987]: *Sémantique interprétative*, Paris, PUF;
- [1989]: *Sens et Textualité*, Paris, Hachette.
- SÈNGUÉ, T. [2002]: *Petite Encyclopédie des divinités et symboles du bouddhisme tibétain*, s.l., Claire Lumière.
- UBE (Université bouddhique européenne) [2001]: « Texte 1. La sculpture anthropomorphe: une "humanisation" du Bouddha? », *Unité de cours 1: Le Bouddha Sakyamuni - module 2 - textes annexes*, Paris, UBE. En ligne: <http://www.bouddhisme-universite.net/CEL/UC1/module2/uc1-module2-annexes.htm> (page en accès filtré).
- ZILBERBERG, C. [2000]: « Les contraintes sémiotiques du métissage », *Tangence*, n°64, automne, 8-24;
- [2005]: *Éléments de sémiotique tensive*, Limoges, Pulim.

EMPREINTE ET RÉINCARNATION

BENOÎT MAUCHAMP

Selon les enseignements bouddhistes, après la mort, nous sommes involontairement réincarnés dans l'existence [...]. Un être ayant atteint l'éveil, un bouddha, peut choisir de son propre gré la prochaine forme de son existence [...]. Les grands maîtres tibétains, les lamas, continuent à se réincarner pour guider leurs disciples et tous les êtres vers l'éveil.

(Baratz, 2008; notre traduction)¹

C'est sur ces intertitres alternant avec les images d'un jeune moine népalais, et quelques autres textes encore qui introduisent ce personnage principal et l'intrigue, que s'amorce le documentaire *Unmistaken Child*, réalisé par Nati Baratz en 2008. Le réalisateur suit Tenzin Zopa, le moine en question, dans la quête de la réincarnation de son maître Geshe Lama Konchog, récemment décédé.

Little Buddha, une fiction de Bertolucci projetée sur les écrans en 1993, s'ouvre elle aussi, de manière plus romancée et stylisée, sur la notion de réincarnation, au travers d'un conte illustré, lu par Lama Norbu à une classe d'enfants moines dans un monastère du Bhoutan. Il raconte l'histoire d'un prêtre hindou qui allait sacrifier une chèvre quand celle-ci se mit à rire parce qu'enfin, après 999 vies, elle serait réincarnée en être humain. Lui parvient pendant sa leçon un télégramme dont il prend aussitôt connaissance pour finalement murmurer : « Voilà neuf ans que j'attends de recevoir cela... » (notre traduction)². Peut-être a-t-on enfin trouvé la réincarnation de son ancien maître, Lama Dorje.

Une tradition, née au Tibet au XIII^e siècle, consiste à reconnaître les réincarnations de ces êtres éveillés, ou *tulkus*, qui peuvent choisir de renaître pour aider et guider les croyants.

Le but véritable de cette tradition est d'assurer que la mémoire de sagesse des maîtres ayant atteint la réalisation ne se perd pas. Ce qui caractérise la vie d'une incarnation, c'est que sa nature originelle – la mémoire de sagesse dont il ou elle a hérité – s'éveille à travers son éducation; c'est là le signe indubitable de son authenticité. (Sogyal Rinpoché, 2003 : 198-199)

Vers la fin du documentaire de Nati Baratz, l'enfant face à ses deux portraits photographiques, l'un de lui-même (entendons l'enfant), l'autre du maître réincarné, peut donc dire sans encombre ni doute, en pointant du doigt chacune des deux

images, qu'il est l'un, et qu'il est l'autre également. C'est-à-dire, selon le concept bouddhiste du non-ego, ni le même ni l'autre, ou d'après la notion d'impermanence, ni vraiment identique, ni tout à fait différent. Le corps de l'enfant renferme en lui-même l'esprit d'un autre sans qu'ils soient confondus... ni que la personne ne devienne schizophrène!

Ainsi, un enfant pourra-t-il être reconnu en tant que le support corporel de la conscience d'un être éveillé, et ce, tout en demeurant lui-même. Il s'agit donc là de la transcendance d'une conscience contenue dans l'immanence d'un corps, quelque chose qui dépasse l'être mais qui, en même temps, lui est intrinsèque.

La notion d'« empreinte », proposée comme nouveau principe de pertinence sémiotique par Jacques Fontanille dans *Soma et Séma*, recouvre une dualité tout aussi surprenante et similaire, puisqu'elle est à la fois partie intégrante du signe et qu'elle renvoie à un au-dehors. En conclusion de son ouvrage sur les figures du corps, le sémioticien définit le principe de l'empreinte comme

[...] celui de l'inscription des formes signifiantes dans un substrat matériel; selon ce principe, il n'y a de signification observable que si des corps gardent les traces d'interactions avec d'autres corps, et si les corps « énonçants » parviennent à désenfouir les contenus et les représentations associés aux expériences d'interactions antérieures. (2004: 264)

Une remarque s'impose ici. Dans le cadre des films considérés, les corps énonçants qui désenfouissent les contenus, ou en d'autres termes reconnaissent le *tulku* pour ce qu'il est, sont les moines tibétains. C'est leur quête donc qui sera considérée dans les derniers temps du développement, plutôt que le *modus operandi* de l'empreinte filmique. Il ne sera donc pas question d'analyser l'inscription du corps de l'enfant – forme signifiante – sur le support visuel – substrat matériel. Par contre, l'inscription de la conscience du lama décédé dans le corps de l'enfant – devenant dès lors le substrat matériel –, c'est-à-dire le phénomène de réincarnation, sera explicitée, tout en étant rapportée à certains éléments d'une sémiotique de l'empreinte. La réflexion porte donc sur cette empreinte de la conscience d'un être réalisé dans un corps

appartenant au monde naturel à partir de concepts théoriques et de représentations cinématographiques; ce corps étant considéré, d'une part, comme l'expression d'un lama réincarné et, d'autre part, comme le contenu essentiel des films.

1. LE MONDE, LES SENS, L'ESPRIT

Comme le rappelle François Rastier dans un article intitulé « Saussure, la pensée indienne et la critique de l'ontologie » (2002), l'auteur du *Cours de linguistique générale*, en élaborant sa théorie du signe, a éprouvé le besoin d'évacuer la notion de référent, au contraire de la conception peircienne du signe. Évaluant les conséquences de la rupture de Saussure avec la tradition ontologique occidentale, François Rastier conclut « la fin de la représentation » et cite le linguiste d'après qui « il n'y a aucune raison d'attendre que les termes [d'une langue] s'appliquent complètement ou même très incomplètement à des objets matériels ou autres » (Saussure, 2002: 65). Pourtant, pour qui s'intéresse à une sémiotique de l'empreinte – et Jacques Fontanille évoque lui-même les rapports que cette sémiotique pourrait entretenir avec la question de la référence –, cette position n'est pas tenable. Tout comme le souligne Paul Ricoeur à propos du langage qui est transcendant à lui-même (1975: 97), l'empreinte renvoie nécessairement à un au-delà ou un au-dehors du signe, c'est-à-dire à un référent ayant pu imprimer sa marque sur le système sémiotique considéré.

Il n'empêche que la référentialité est souvent demeurée une question qui ne concerne pas la sémiotique dans la mesure où elle est appréhendée comme extérieure au signe, et qu'il n'y pas de sens *a priori* en dehors de celui-là.

Les sémioticiens rejettent le concept de référent (l'univers extralinguistique). Ils considèrent le « monde naturel » comme une sémiotique dans la mesure où, en tant que plan de l'expression, il est informé par l'homme et érigé en signification. [...] Il reste toutefois que cette « information » du monde naturel demande qu'on examine les conditions d'émergence du sens à partir du sensible. (Bertrand, 2000: 79)

Et c'est précisément l'orientation qu'ont prise les recherches sémiotiques de ces dernières années,

portant sur l'esthésie, la poly-sensorialité, et notamment le corps sensible.

Ainsi, en dépit de la réflexion saussurienne, et par nécessité aussi puisque c'est de réincarnation qu'il est ici question, voit-on resurgir le principe du corps-sujet, qui occupe l'espace physique tout autant qu'il lui donne sens. En cela, la sémiotique s'accorde avec la pensée bouddhiste, à une nuance près néanmoins, et de taille: tandis que l'accent en sémiotique est mis sur la sensorialité, et donc sur le corps, le bouddhisme condamne les effets néfastes de celle-ci qu'il conçoit comme étant à l'origine de la production d'un monde illusoire que les hommes prennent pour véritable.

Le corps n'est qu'une enveloppe périssable, d'ailleurs désignée par le terme *lū* en tibétain, «ce qu'on laisse derrière soi» et qui «rappelle que nous ne sommes que des voyageurs, ayant trouvé un refuge temporaire dans cette vie et dans ce corps» (Sogyal Rinpoché, 2003: 60). Trompés par leurs perceptions qu'ils prennent pour vraies quand elles ne sont en fait que conditionnées par leur karma, les êtres sensibles nourrissent cette croyance que rien n'est réel en dehors de ce à quoi s'attachent leurs sens ordinaires. Dès lors, comme l'écrit un maître tibétain du XVIII^e siècle, Jigmé Lingpa, cité par Sogyal Rinpoché, «hypnotisés par l'infinie variété des perceptions, les êtres errent et se perdent sans fin dans le cercle vicieux du *samsāra*» (*ibid.*: 61). Une preuve de ces perceptions erronées, note l'auteur, réside dans le simple fait que la saisie sensible d'une même chose peut considérablement différer d'un être à un autre. Et pourtant, nous nous y accrochons, créant en cela autour de nous un environnement de dépendances toujours plus fortes, à commencer par la plus puissante qui est celle de l'attachement à soi et de la constitution de l'*ego*, une «fausse identité, adoptée par ignorance» (*ibid.*: 229).

C'est peut-être le concept bouddhiste du non-*ego* qui a amené Saussure à critiquer l'ontologie et postuler implicitement, comme le suggère Rastier, «l'étrangeté à soi» en tant que «condition de la connaissance» (2002: 129). De même, sa négligence du référent pourrait relever de la tradition du *yogācāra*, une branche spécifique du bouddhisme selon laquelle «il n'existe pas d'arrière-monde et tous

les phénomènes que nous ressentons sont de simples perceptions sans plus, surgies de l'esprit qui les prend pour référents» (Cornu, 2009: 26).

Par sa pratique méditative qui promeut une présence à soi et un état de non-dualité, le pratiquant (désigné par le terme *nangpa* en tibétain, qui signifie «tourné vers l'intérieur») doit donc chercher «à dé-solidifier ces fausses perceptions étroitement liées et interdépendantes, qui nous ont fait tomber dans le piège illusoire que nous avons créé de toutes pièces», entendons le monde naturel (Sogyal Rinpoché, 2003: 505). Ainsi, sur le chemin de l'éveil, le moine percevra-t-il son potentiel de bouddhité. La méditation est le véhicule de la transcendance vers la véritable nature de l'esprit, et «incarner le transcendant est notre raison d'être en ce monde» (*ibid.*: 168).

Le bouddhisme tibétain distingue en effet deux types d'esprits, la nature de l'esprit d'abord, appelée *rigpa*, et l'esprit ordinaire ensuite, ou *sem*, qui rappellent respectivement les concepts peirciens de priméité et de secondéité. Au même titre que la priméité, unité totale et englobante, sans limites ni parties, *rigpa* est la

[...] conscience claire, primordiale, pure, originelle, à la fois intelligence, discernement, rayonnement et éveil constant. On pourrait dire qu'elle est la connaissance de la connaissance elle-même. (*ibid.*: 106)

Au contraire, la secondéité, en concevant l'être de manière relative à autre chose introduit dans le monde une dualité – dualité qui s'apparente d'ailleurs à la phénoménologie en tant que projection d'une conscience subjective sur les objets du monde. La secondéité présente par conséquent quelques rapports avec le *sem*,

[...] l'esprit discursif, dualiste, l'esprit «qui pense», qui ne peut fonctionner qu'en relation avec un point de référence extérieur projeté par lui et faussement perçu. (*ibid.*: 105)

Rigpa est l'essence même, présente en toute chose et englobant le tout, et par conséquent l'état dans lequel les concepts d'immanence ou de transcendance ne sont pas valides. *Sem*, au contraire, est ce par quoi la transcendance peut advenir, ce par quoi *rigpa* peut

se découvrir. Atteindre l'état d'éveil, c'est pénétrer *rigpa*, passer du subjectif à l'objectif, au moyen de la désolidarisation de l'esprit ordinaire et des facultés sensorielles, émotionnelles et intellectuelles du corps mental, qui opacifient la nature véritable et fondamentale de l'esprit, c'est-à-dire l'accès au potentiel de bouddhité présent en chaque être. Du point de vue bouddhiste, le monde naturel est une projection de nos sens gouvernés par notre conscience individuelle qui prend cette projection pour vraie, au même titre que l'espace du film, à un autre degré et dans une perspective référentielle, est le résultat de l'empreinte du monde naturel sur son support, lui aussi souvent faussement pris pour vrai.

Ce développement hybride rapproche sans doute grossièrement des considérations sémiotiques et bouddhistes ; néanmoins, la présentation rapide des trois notions de monde naturel, de corps sensible et d'esprit prend tout son sens dans ce qui suit, en ce qu'elle permet une meilleure appréhension du processus de réincarnation, et de sa similitude avec une sémiotique de l'empreinte.

2. BARDOS, KHAYAS ET SIGNIFICATION

Le célèbre *Livre des morts tibétain*, aussi connu sous le nom de *Bardo Thödol* – et attribué à Padmasambhava, fameux maître bouddhiste du VIII^e siècle –, envisage la vie et la mort comme un cycle continu de réalités transitoires constamment changeantes, appelées *bardos*. Ce terme désigne un état intermédiaire, un passage qui offre une possibilité d'éveil accru. Ils sont au nombre de quatre et se déclinent ainsi : « le *bardo* naturel de cette vie ; le *bardo* douloureux du moment de la mort ; le *bardo* lumineux de la *dharmatā* et le *bardo* karmique du devenir » (Sogyal Rinpoché, 2003 : 45). Pour qui cherche à comprendre le phénomène de réincarnation, les trois derniers stades apparaissent cruciaux en ce qu'ils constituent :

[...] les trois phases d'un processus de manifestation graduelle de l'esprit : partant de son état le plus pur – celui de la nature essentielle de l'esprit –, en passant par la lumière et l'énergie – le rayonnement de la nature de l'esprit –, pour arriver, par une cristallisation progressive, à une forme mentale. Ce qui se révèle avec une telle clarté dans le *bardo* du moment précédant

la mort, dans le *bardo* de la *dharmatā* et celui du devenir, nous montrent les enseignements, est un processus triple : tout d'abord, une dissolution qui conduit à un dévoilement ; ensuite, un rayonnement spontané ; enfin, une cristallisation et une manifestation. (*Ibid.* : 608-609)

Au moment de la mort, le corps sensible se désagrège et avec lui le monde naturel et illusoire également, pour laisser jaillir l'espace d'un instant la lumière vive et fondamentale de la nature de l'esprit. Le détachement que les moines expérimentent durant leur pratique méditative se produit donc naturellement. Inversement, lors du *bardo* du devenir, l'esprit ordinaire reparaît et, conditionné par son karma passé, est conduit à s'attacher à ce qu'il prend pour des réalités tangibles, mais qui proviennent de ses expériences illusoires.

En définitive, c'est le désir intense de l'esprit d'habiter dans un monde particulier qui nous pousse à nous réincarner, et c'est sa tendance à solidifier et à s'attacher qui trouve son expression ultime dans une renaissance physique.

(*Ibid.* : 533)

Poussant plus avant sa réflexion sur le triple processus des *bardos*, Sogyal Rinpoché propose une autre manière de comprendre cette triade, « en observant ce qui est révélé à chacune des phases de la mort » (*ibid.* : 609) – l'expression, soulignée par l'auteur lui-même, rappelle le principe de désenfouissement évoqué en introduction pour définir l'empreinte. Ainsi rapproche-t-il les *bardos* de la mort, de la *dharmatā* et du devenir, des trois *kayas*, terme sanscrit qui signifie littéralement le « corps », et qui revêt un sens particulier encore dans la perspective d'une sémiotique de l'empreinte, puisqu'elle s'intéresse précisément à la constitution des choses en corps-actants.

1. La nature absolue, dévoilée au moment de la mort dans la Luminosité fondamentale, est appelée *dharmākāya* ; c'est la dimension de la vérité « vide », non conditionnée, dans laquelle ni l'illusion, ni l'ignorance, ni le moindre concept n'ont jamais pénétré.
2. Le rayonnement intrinsèque de l'énergie et de la lumière, qui se déploie spontanément dans le *bardo* de la *dharmatā*, est appelé *sambhogakāya* ; c'est la dimension d'une complète

félicité, le champ d'une plénitude et d'une richesse totale, au-delà de toutes les limitations dualistes, au-delà de l'espace et du temps.

3. *La sphère dans laquelle s'opère la cristallisation en une forme et que révèle le bardo du devenir est appelée nirmānakāya; c'est la dimension de la manifestation incessante. (Ibid.: 609-610)*

L'expression *nirmānakāya* est l'équivalent sanscrit du terme *tulku*; sa traduction directe serait « corps d'apparition » ou « corps émané », à comprendre finalement comme la manifestation, réapparaissant sans cesse dans l'univers physique, de l'énergie de la compassion et de l'éveil.

Poursuivant sa pensée, Sogyal Rinpoché remarque que plusieurs éléments de la vie s'apparentent aux phases des *bardos* et des trois *kayas*: le sommeil et les rêves, les expériences de la vie quotidienne, la formation de nos émotions et de nos pensées, et plus particulièrement en ce qui concerne le propos, le processus de la créativité humaine, qu'elle soit scientifique ou artistique, conçue comme:

[...] manifestation en tant que forme du monde intérieur de l'humanité. [...] Cette manifestation individuelle de créativité [...] jaillit d'une source mystérieuse d'inspiration et est convertie en forme par l'intermédiaire d'une énergie dont le rôle est de traduire et communiquer. (Ibid.: 622-623)

Usant de ces métaphores récurrentes dans la pensée orientale, l'auteur, pour illustrer son propos, compare l'œuvre d'art à la clarté lunaire, qui ne brille pas d'elle-même, mais trouve sa source dans la lumière du soleil caché. Dès lors, le processus créatif résulte de la conversion du *dharmakāya* en *nirmānakāya* par l'intermédiaire du *sambhogakāya*:

La véritable signification de l'expression artistique inspirée ne réside-t-elle pas dans le fait qu'elle est apparentée au champ du sambhogakāya, cette dimension d'énergie incessante, [...] ce rayonnement qui transmet, traduit et communique la pureté et le sens infini de l'absolu à ce qui est fini et relatif – qui, en d'autres termes, conduit du dharmakāya au nirmānakāya? (Ibid.: 625)

S'appuyant sur les réflexions scientifiques du physicien David Bohm qui insistent sur l'implication

mutuelle du sens, de l'énergie et de la matière, Sogyal Rinpoché suggère enfin que sens, énergie et matière ont entre eux un rapport similaire à celui qui existe entre les trois *kayas*. Le sens absolu est d'une certaine manière analogue au *dharmakāya*, « totalité inconditionnée »; l'énergie a des affinités avec le *sambhogakāya*, « jaillissement spontané »; et la matière présente des ressemblances avec le *nirmānakāya*.

3. L'EMPREINTE (1):

INTERACTION ENTRE ÉNERGIE ET MATIÈRE

Si, pour conclure, Sogyal Rinpoché plaide pour le rapprochement des sciences pures et de la mystique, il semble tout aussi intéressant et justifié de les rapporter aux principes d'une sémiotique de l'empreinte. De manière réciproque d'ailleurs, Jacques Fontanille fait lui-même référence aux différentes cosmogonies qui toutes, indépendamment de leur horizon culturel, invoquent « des formes du déploiement de l'énergie [...] port[ant] sur des structures matérielles » (2004: 262-263). Au même titre donc que la signification pure (ou *dharmakāya*) se manifeste dans le monde naturel (sous la forme du *nirmānakāya*) par le biais d'une énergie (ou *sambhogakāya*),

[...] l'empreinte, ce principe qui permet de saisir la sémiotisation du monde par des corps, est donc elle-même soumise, en quelque manière, aux interactions entre matière et énergie, c'est-à-dire à la syntaxe figurative. (Ibid.: 266)

Il convient par conséquent, pour toute étude s'intéressant au pouvoir signifiant de l'empreinte, de considérer à la fois le caractère corporel de l'objet matériel qui reçoit l'inscription – en l'occurrence le corps physique de l'esprit ordinaire – et celui de l'énergie motrice à la base du geste d'énonciation, c'est-à-dire de cette inscription. D'ailleurs, cette remarque, qui conclut le travail de Jacques Fontanille sur les figures du corps, rappelle le dernier chapitre du livre dans lequel l'auteur s'intéresse à la patine (résultat d'une somme d'usages particuliers appliqués à un objet qui en recueille les traces) et à la conversion des choses en corps-objets.

L'empreinte est le strict équivalent d'une trace énonciative d'une inscription, dans l'énoncé même de l'objet, de la chaîne répétitive des actes dont il a été l'instrument, le lieu ou

l'occasion, et tout comme la langue, cet usage en continu le modifie en permanence, mais en surface. (Ibid.: 248)

De manière similaire à cette inscription continue des actes sur l'objet, le karma de l'esprit ordinaire possède une mémoire de stockage de ses interactions antérieures avec d'autres corps-objets. S'appuyant sur le commentaire d'un éminent maître tibétain du XIV^e siècle, Longchenpa, Sogyal Rinpoché rappelle ainsi que la base de l'esprit ordinaire est

[...] le fondement de tous les karmas et de toutes les « traces » du saṃsāra [...]. Il fonctionne comme un entrepôt dans lequel toutes les empreintes de nos actions passées, causées par les émotions négatives, sont stockées comme des graines.

(2003: 219-220)

C'est pourquoi, lors du *bardo* du devenir, le désir d'un corps matériel est gouverné par les habitudes passées du karma. Si, dans l'immense majorité des cas, trop fortement induits en erreur par les émotions et les désirs de notre esprit ordinaire, nous n'avons aucun choix véritable de notre prochaine naissance, les *lamas* ayant maîtrisé la loi du karma peuvent, en revanche, orienter leur prochaine naissance et imprimer leur marque dans le corps le plus approprié à leur mission de guide spirituel. Un cas très particulier est mis en scène dans *Little Buddha*, qui d'ailleurs constitue le ressort de l'intrigue: alors qu'au début du film Lama Norbu se rend à Seattle pour rencontrer Jesse, qui a été pressenti par un moine (d'ailleurs joué par Sogyal Rinpoché) comme la réincarnation de Lama Dorje, il apprend vers la fin de son séjour qu'un autre enfant a été repéré à Katmandou. Une fois au Népal où il rencontre le jeune Raju, l'information lui parvient alors qu'un troisième enfant encore, habitant un village en Inde, pourrait également être la manifestation de son maître décédé il y a une dizaine d'années. D'abord désorienté, Lama Norbu finit par s'amuser de la situation, y voyant là un trait particulier de l'humour légendaire de son maître, qui a donc délibérément choisi de se réincarner en trois individus – peut-être est-ce la raison pour laquelle alors la nouvelle de cette réincarnation apparaît si tardive, les *tulkus* étant dans la plupart des cas identifiés entre deux et sept ans...

Après le passage en Inde donc, tous les personnages (Lama Norbu et son assistant, Jesse accompagné de son père, Raju de Katmandou et Gita l'Indienne) se rendent dans un monastère du Bouthan afin de procéder aux vérifications qui s'imposent et qui seront détaillées plus bas.

L'interaction entre énergie et matière suppose par ailleurs un principe de contiguïté, sur la base duquel peut s'établir un autre parallèle entre empreinte et réincarnation. Dans le même chapitre ayant trait à la patine, Jacques Fontanille oppose celle-ci à l'objet ergonomique: tandis que ce dernier reçoit pour empreinte un programme idéal fondé sur une analogie, la patine est le résultat au contraire d'une adaptation progressive de l'objet à l'usage, de la matière à l'énergie en d'autres termes, qui se fait à force de répétition et par contiguïté.

Les vies successives d'une série de renaissances ne sont pas semblables aux perles d'un collier maintenues ensemble par un fil, « l'âme », qui passerait à travers les perles; elles ressemblent à des dés empilés l'un sur l'autre. Chaque dé est séparé, mais il soutient celui qui est posé sur lui et avec lequel il a un lien fonctionnel. Les dés ne sont pas reliés par l'identité, mais par la conditionnalité. (Schumann, 1989: 55)

Si cette conditionnalité est précisément le résultat des empreintes successives accumulées dans le karma durant le *bardo* naturel de la vie, ce karma néanmoins ne saurait être assimilé à l'âme, car le bouddhisme ne croit pas en une telle entité, indépendante ou immuable, survivant à la mort du corps. Au même titre que l'objet – continuellement altéré par les usages successifs qu'il subit – ne saurait être identique à lui-même, le karma, fonctionnant comme un réservoir, est en permanence modifié par les émotions ou les actes qui l'animent. En outre, tout comme les usages de l'objet patiné sont répétés mais discontinus, le cycle des renaissances l'est également, suspendu durant les périodes de transition que constituent les *bardos* de la mort, de la *dharmatā* et du devenir. Cette relative discontinuité n'enlève cependant rien au principe de contiguïté si bien imagé par les dés empilés; le contact d'une vie à une autre s'opérant précisément durant le *bardo* du devenir, lorsque l'esprit ordinaire se re-matérialise. Enfin, il faut encore spécifier que, s'il

y a contiguïté d'une vie à l'autre, il y a aussi contiguïté entre l'esprit et le corps, tous deux conçus par la philosophie bouddhiste comme des substances qui, si elles s'influencent l'une l'autre, ne présentent en aucun cas un rapport de causalité comme l'indique le Dalai-Lama lors d'un enseignement donné à New York en octobre 1991 :

Dans le cas de l'esprit et du corps, bien que l'un puisse affecter l'autre, l'un ne peut pas devenir la substance de l'autre... Bien que l'esprit et la matière dépendent l'un de l'autre, l'un ne peut être la cause substantielle de l'autre. C'est sur cette base que le bouddhisme accepte la notion de renaissance.

(Sogyal Rinpoché, 2003: 183)

Cette notion de contiguïté est essentielle dans la mesure où, d'une part, elle rappelle la caractéristique indicielle de l'empreinte selon la typologie peircienne des signes (un contact a [eu] lieu entre le signe et son référent, entre l'enfant et la conscience réincarnée), et, d'autre part, elle supporte l'idée que « l'empreinte assure la présence sensible des systèmes signifiants » (Fontanille, 2004: 265).

4. L'EMPREINTE (2):

PRÉSENTIFICATION D'UNE ABSENCE

L'interaction entre matière et énergie était l'une des deux hypothèses avancées dans *Soma* et *Séma* pour comprendre la syntaxe figurative, la seconde étant celle de la présence:

Si la figurativité se caractérise par l'existence de correspondances entre un univers sémiotique et le monde naturel, mais de correspondances reposant sur des équivalences perceptives, dépendantes de la position de l'observateur dans le monde naturel, alors il faut chercher le principe organisateur de la syntaxe figurative du côté de la présence perçue des figures. (Ibid.: 262)

Avant d'observer comment cette présence d'une conscience éclairée est perçue par les protagonistes des films évoqués en introduction, il convient de les décrire un peu plus spécifiquement. *Unmistaken Child* et *Little Buddha* retracent respectivement les quêtes de Tenzin Zopa (le jeune moine du documentaire) et de Lama Norbu, chacun recherchant la réincarnation de son maître décédé. Comme cela a déjà été remarqué

par ailleurs, il n'est pas question ici de trop insister sur l'aspect formel de ces réalisations. Le rapprochement des deux films a été fait pour des raisons de contenus essentiellement, la fiction présentant une certaine vraisemblance (l'intrigue est contemporaine et la tradition représentée réelle).

Le caractère particulier d'une réincarnation triple, détaillée précédemment, motive le parcours narratif de *Little Buddha*, de Seattle au Bouthan, en passant par le Népal et l'Inde. La recherche du *tulku* ici semble quelque peu biaisée dans la mesure où l'enfant américain, Jesse, personnage principal du film, est trouvé d'emblée, au même titre que ses deux amis. Il n'y a de quête dès lors que dans le processus de vérification de ces réincarnations supposées, qui, néanmoins, n'occupe que la dernière demi-heure du film. En outre, tandis que *Little Buddha* se déroule sur une période de deux mois, la recherche de Tenzin Zopa, personnage principal du documentaire, s'étale sur presque cinq années, depuis les funérailles de Geshe Lama Konchog en octobre 2001, jusqu'à l'arrivée au monastère, en mars 2006, du petit Rinpoché (titre honorifique réservé à un *lama* réincarné) rebaptisé Tenzin Ngodrup par le Dalai-Lama lui-même. Entre-temps ont lieu en 2002 les interprétations et calculs astrologiques aiguillant la recherche du moine, plusieurs mois durant, de village en village, dans une vallée de l'Himalaya, et les processus de vérification et confirmation qui, quoique ponctuels, s'étalent sur trois années.

À l'image de l'ouverture de *Little Buddha* sur un intertexte (le conte illustré), la trame première de la fiction alterne très fréquemment (grossièrement par séquence de cinq à dix minutes) avec l'histoire du prince Siddhārtha Gautama jusqu'à l'éveil de Bouddha, qui constitue l'acmé du film (les deux trames se confondent d'ailleurs durant cette séquence: les trois enfants assistent littéralement à cette scène de l'éveil). On peut s'interroger sur la justification, autre qu'esthétique, de ce récit mythique qui ne sert pas au premier abord la trame réaliste de la fiction, et éventuellement lui supposer une signification symbolique en tant qu'initiation éducative de Jesse au bouddhisme (ce récit secondaire s'insère en effet dans l'intrigue du fait que les moines tibétains offrent à

l'enfant un livre relatant l'histoire du Bouddha). Car afin de réveiller le potentiel énorme de compassion, de bienveillance et de sagesse que possèdent les *tulkus*, ceux-là quand ils sont enfants reçoivent un enseignement particulier. C'est ce qu'explique Tenzin Zopa aux parents du petit Rinpoché dans la dernière phase du documentaire, qui comporte dès lors quelques scènes tragiques du fait de la séparation de l'enfant d'avec sa famille.

La prise en charge de l'enfant par le monastère est donc destinée à désenfouir ce qu'il possède en lui, en tant que support tangible de l'empreinte d'un être réalisé, et qui est une conscience ayant atteint l'éveil et pénétré *rigpa*, au terme d'un très long processus de morts et de renaissances. La conscience éclairée s'étant inscrite dans le corps de l'enfant, mais n'ayant pas encore été révélée, il s'agira donc pour les maîtres de l'enfant de parvenir à la «présentification d'une absence» et de réactualiser, en somme, «la présence maintenue et potentielle de l'origine», ou *dharmakāya*.

L'empreinte est une trace qui [...] suscite tout un programme interprétatif: dès lors, une empreinte ne vaut que si elle est confirmée par d'autres indices, si elle corrobore des hypothèses, si elle permet de construire des inférences créatives.

(Fontanille, 2004: 254)

Avant de pouvoir travailler au réveil du potentiel contenu dans les jeunes *tulkus*, les moines, en quête des réincarnations de leurs maîtres, doivent donc être à même de percevoir, dans l'être qu'ils ont pressenti, la présence sensible de cette conscience subtile. Aussi sont-ils en mesure *a priori* d'interpréter plusieurs indices confirmant que l'enfant est bien la manifestation authentique de cette conscience.

Le déchiffrement de ces indices est varié, mais leurs formes les plus populaires passent par le rêve, d'une part, et la reconnaissance par l'enfant des objets rituels lui ayant appartenu dans sa précédente existence, d'autre part.

Lorsqu'un maître ayant atteint la réalisation meurt, il ou elle laisse parfois des indications très précises sur le lieu de sa renaissance. Il se peut alors qu'un de ses disciples ou amis spirituels très proches ait une vision ou un rêve annonçant sa renaissance imminente. (Sogyal Rinpoché, 2003: 198)

Des rêves sont effectivement évoqués dans *Little Buddha* et *Unmistaken Child*. Ceux de Kenpo Tenzin, qui accueille Lama Norbu à Seattle où Lama Dorje est décédé, ont commencé dès un mois après la disparition du maître. Pendant longtemps, le maître lui apparaissait dans la rue et le guidait vers un terrain vague qu'il a finalement retrouvé, et où a été bâtie récemment une maison. Kenpo Tenzin continue son récit jusqu'à ce que, finalement, la petite délégation de moines tibétains sonne à la porte de cette maison moderne et soit reçue dans le salon, où alors, mystérieusement, Jesse apparaît avec un masque recouvrant son visage, comme pour symboliser la présence cachée du maître réincarné dans l'enveloppe corporelle.

En revanche, le rêve que raconte Tenzin Zopa devant la caméra, quoique attendrissant et rempli d'espoir dans la mesure où il signifie la très probable réincarnation de son maître, n'indique rien d'aussi clair et direct que les visions précédentes:

La nuit dernière j'ai fait un rêve... Le corps sacré de Geshe Lama Konchog et sa dépouille gisant au-dehors... quand un petit garçon sortit de la dépouille. Il était tout potelé et tout petit, vous savez. Et puis il m'appelait: «Tenzin Zopa... Tenzin Zopa...donne-moi la main». Alors, je lui tendis la main. Vous savez, l'émotion dans le rêve était tellement joyeuse que, tout d'un coup, cette joie me réveilla.

(Baratz, 2008; notre traduction)³

Contrairement à la fiction de Bertolucci qui passe rapidement sur la quête au sens propre de la nouvelle manifestation de l'être éveillé, le documentaire révèle d'autres indications bien plus précises quant à la direction dans laquelle orienter les recherches de la réincarnation de Geshe Lama Konchog: la direction de la fumée lors de sa crémation ou l'empreinte de pas laissée dans les cendres avant qu'elles ne soient recueillies sont aussi des indices à interpréter. Mais ce qui précipite finalement Tenzin Zopa dans la vallée himalayenne où trouver son maître, ce sont les résultats des calculs astrologiques réalisés par un autre moine, sur la base notamment d'un dessin qu'il a réalisé lui-même, des environs du monastère de Kopan. Avec une probabilité de 95% donc, le nom du lieu où rechercher le *lama* aurait pour initiales T et

S – nul doute qu'il s'agit de la Tsum Valley où Geshe a fait une retraite de vingt-six ans et où Tenzin est né de surcroît –, et le nom du père de la réincarnation devrait commencer par la lettre A...

Une fois l'enfant trouvé, l'étape suivante consiste à s'assurer s'il s'agit bien du *tulku* recherché, notamment au moyen – le seul suggéré par les films – de la reconnaissance des objets rituels lui ayant appartenu dans sa vie antérieure. Plusieurs types d'objets similaires sont donc exposés à l'enfant (cloches, tambours, chapelets et boîtes, dans le cas du documentaire), mais il n'y en a qu'un seul dans la fiction (des chapeaux). Ce rite semble être généralement décisif pour l'authentification du *tulku*. Néanmoins, devant la situation particulière à laquelle Lama Norbu fait face – les trois enfants choisissant le bon chapeau –, celui-ci aura recours à un chaman.

Cet examen est intéressant dans la mesure où il renvoie à la patine dont il était question plus haut, les objets rituels ayant précédemment reçu la marque de leur usage par le *lama* décédé et recherché. Cependant que cette empreinte sur la surface de l'objet est superficielle et ne provient pas de son usage par un individu particulier – car en général l'empreinte de la patine est le résultat d'un emploi collectif et donc impersonnel –, l'enfant pressenti reconnaît ce qui était sien et, par là, est à son tour reconnu par les moines comme porteur de la marque, intérieure cette fois, de la conscience d'un être éveillé.

La sémiotique de l'empreinte prête attention au modus operandi de la production textuelle, tout autant qu'à celui de l'interprétation, car elle fait l'hypothèse que l'interprétation est une expérience qui consiste à retrouver les formes d'une autre expérience, dont il ne reste que l'empreinte.

(Fontanille, 2004: 265)

Ce processus fonctionne par exemple dans le cas des objets rituels, mais à un autre niveau: la trace énonciative de la conscience réincarnée s'est inscrite au-dedans du corps et non sur son enveloppe. En toute logique, les moines en quête de leurs maîtres, les interprétants, devraient donc être à même de désenfourir cette marque («retrouver les formes d'une autre expérience»); néanmoins, ils ne le font

au final que par un moyen détourné qui consiste à mettre l'enfant lui-même (porteur potentiel de cette «autre expérience») en situation de déchiffrement ou d'interprétation d'un texte second, c'est-à-dire autre que celui de sa personne: celui des objets rituels. Cette prothèse employée par les moines laisse par conséquent une question en suspens, et qui peut-être relève de l'irreprésentable en tant qu'elle n'est sans doute pas inscrite dans le monde naturel tel que nous le percevons: les moines peuvent-ils identifier directement la réincarnation d'un maître, sans avoir recours finalement à ce stratagème de l'objet reconnu? Sogyal Rinpoché apporte un élément de réponse en affirmant «qu'il n'y a pas, qu'il n'y a jamais eu et qu'il n'y aura jamais de séparation entre lui-même et le maître [...] car le maître est *un* avec la nature de votre esprit» (2003: 100-101). Et il relate l'histoire de Lama Tseten qu'il a vu mourir et à qui on a demandé au seuil de sa mort s'il souhaitait la présence physique de son maître, ce à quoi le *lama* répondit: «avec le maître, la distance n'existe pas». Une autre forme de contiguïté peut-être.

Au fil de sa réflexion, Sogyal Rinpoché observe certaines analogies entre les *bardos* (transitions) prenant cours au moment de la mort et les trois *kayas* (corps) d'une part, puis entre ces *kayas* et les processus artistique et de découverte scientifique d'autre part. Il établit finalement un parallèle entre mystique et physique sur la base des travaux de David Bohm. De la même manière, des similitudes pertinentes existent entre bouddhisme et sémiotique, et, plus particulièrement, pour ce qui concerne le propos, entre le phénomène de la réincarnation et une nouvelle épistémologie sémiotique fondée sur l'empreinte. Les deux hypothèses que rappelle Jacques Fontanille au terme de *Soma* et *Séma*, pour rendre compte du principe organisateur d'une syntaxe figurative, sont deux caractéristiques complémentaires de l'empreinte, pleinement applicables à la notion de réincarnation: interaction entre énergie et matière d'une part, qui imprime sur le corps-objet les traces d'une conscience transcendante (celle de l'énonciateur ou celle du *lama* éveillé); présentification d'une absence d'autre part, qui suppose que le corps-objet en question contient en

son sein cette conscience, dès lors immanente à tout être vivant dans l'absolu. Cependant, qu'il s'agisse de l'enveloppe corporelle ou de la chair de l'objet, en dépit de l'aspect indicel de la réincarnation qui a été mis en valeur ici, ce phénomène reste relativement, et paradoxalement, imperceptible.

NOTES

1. "According to Buddhist teachings, after death we are involuntarily reincarnated back into existence [...]. A being who has achieved enlightenment, a buddha, can willingly choose their next life form [...]. The great Tibetan Masters, the Lamas, continue to reincarnate to guide their followers and all beings to enlightenment."
2. "I've been waiting for nine years to receive this."
3. "Last night I had a very interesting dream... Geshe Lama Konchog holy body, and his dead body lying outside... and from Geshe Lama Konchog's dead body, a little boy came out. And he was like quite fatty-fatty and quite small, you know. So then he called my name: 'Tenzin Zopa... Tenzin Zopa... give me your hand.' So then I passed my hand. You know the feeling in the dream was so joyous and suddenly with that joy, I was waken up."

RÉFÉRENCES FILMIQUES ET BIBLIOGRAPHIQUES

- BARATZ, N. [2008]: *Unmistaken Child*, Israël, Samsara Films et Alma Films, 102 minutes, couleur.
- BERTOLUCCI, B. [1993]: *Little Buddha*, France, Grande-Bretagne, Italie, Liechtenstein, prod. de J. Thomas, 123 minutes, 35mm, couleur.
- BERTRAND, D. [2000]: *Précis de sémiotique littéraire*, Paris, Nathan.
- BOHM, D. [1980]: *Wholeness and the Implicate Order*, Londres, Routledge.
- CORNU, P. [2009]: « Introduction », dans Padmasambhava, *Le Livre des morts tibétain*, Paris, Buchet-Chastel, 19-55.
- FONTANILLE, J. [2004]: *Soma et Séma. Figures du corps*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- RASTIER, F. [2002]: « Saussure, la pensée indienne et la critique de l'ontologie », *Revue de sémantique et de pragmatique*, n° 11, 123-146.
- RICŒUR, P. [1975]: *La Métaphore vive*, Paris, Seuil.
- SAUSSURE, F. de [2002]: *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
- SCHUMANN, H. W. [1989]: *The Historical Buddha. The Times, Life, and Teachings of the Founder of Buddhism*, Londres, Arkana.
- SOGYAL RINPOCHÉ [(1993) 2003]: *Le Livre tibétain de la vie et de la mort*, Paris, Éd. de la Table Ronde.

HORS DOSSIER

DU SENS AUX SENS: LES REPRÉSENTATIONS MENTALES DANS L'ACTE DE LECTURE

SYLVAIN BREHM

S'il est trivial d'affirmer que l'acte de lecture repose sur la formation de représentations mentales, on peut s'étonner que leur nature et leur rôle fassent l'objet de peu de recherches approfondies en études littéraires, hormis quelques travaux récents (notamment Gervais, 2007). De ce point de vue, la réflexion que Wolfgang Iser consacre à la lecture (Iser, 1976) paraît particulièrement intéressante, malgré les critiques justifiées qu'elle a suscitées, car elle vise à mettre au jour les modalités fondamentales du processus d'appariement entre les signes verbaux et les représentations mentales. Iser, cependant, accorde un statut particulier à ces dernières en privilégiant leur dimension sémantique (*conceptuelle*) au détriment de leur aspect iconique et, plus largement, sensoriel (*perceptuel*).

Cette position ambiguë témoigne d'une prévention à l'égard des *images* mentales, qui se manifeste aussi dans les recherches en sciences cognitives depuis la publication des travaux fondateurs de Kintsch et Van Dijk (1978), puis de Johnson-Laird (1983).

Un tel constat nous invite à proposer une analyse de la nature et de la fonction des représentations mentales formées durant la lecture, en tenant compte aussi bien des propositions avancées par des théoriciens de la littérature que des résultats des recherches menées dans le domaine des neurosciences. Ce dialogue interdisciplinaire nous paraît non seulement utile, mais également nécessaire et fécond, en ce qu'il permet de poser un regard novateur sur l'acte de lecture. Pour ce faire, nous commencerons par examiner les modalités et les composantes de la production des représentations mentales. Puis, nous montrerons, en particulier à l'aide des résultats de travaux en neuro-imagerie, que l'acte de lecture requiert la mobilisation

de processus perceptifs et affectifs, et qu'il permet aussi de construire des représentations nouvelles à partir de *simulacres* d'expériences sensorielles et émotionnelles.

L'élaboration d'une représentation mentale

Étonnamment, alors que le terme « imaginaire » se retrouve fréquemment dans le discours des théories littéraires, les *images mentales* elles-mêmes n'ont fait l'objet que de très peu d'études approfondies. L'influence de la phénoménologie husserlienne et de la psychologie de la forme (*Gestalttheorie*) amène néanmoins Iser à concevoir l'acte de lecture comme un processus de construction d'une forme déterminé par une succession de perspectives textuelles qui dévoilent les aspects de l'objet visé. La représentation imaginaire résulte ainsi d'une série de synthèses produites grâce à ce « point de vue mobile ». La notion de « perspective » rend bien compte de ce qui détermine le rapport à l'objet :

[...] *notre accès au monde fictionnel se fait toujours à travers l'aspectualité sous laquelle il est présenté, aspectualité qui est enchâssée dans les modalités spécifiques de l'amorce mimétique qui induit l'attitude représentationnelle.* (Schaeffer, 1999 : 228)

Toutefois, la relation entre la signification du texte et la représentation élaborée par le lecteur revêt un caractère particulier selon Iser, car le texte ne fournit au lecteur que les conditions nécessaires à l'élaboration d'une représentation mentale. En effet, en raison de la diversité et de la complexité des objets visés par les œuvres littéraires, l'imagination ne se limite pas à convoquer un matériau issu d'expériences préalables. De plus, rien ne garantit que le savoir constituant le fondement

des représentations élaborées au cours de la lecture soit délivré de manière linéaire et continue. Dans bien des cas, le texte érige des perspectives multiples, convergentes ou divergentes, qui contraignent le lecteur à restructurer les configurations produites sur la base d'un rapport dialectique entre les informations conservées en mémoire (rétentions) et les anticipations formées (protentions). La configuration représentative résulte alors d'une synthèse dynamique fondée sur la relation entre les rétroactions et les attentes : « chaque nouvelle association établie entre facettes isolées donne lieu à une image mentale à laquelle le lecteur réagit par une nouvelle image dès lors que de nouveaux aspects doivent s'y intégrer » (Iser, 1985 : 251). Le caractère dynamique des synthèses représentatives procède, en somme, de l'actualisation progressive et constante de la forme élaborée au cours de la lecture à partir du matériau sémiotique offert par le texte.

Bien que les théories des modèles (*modèle de situation* de Kintsch et Van Dijk, *modèle mental* de Johnson-Laird) s'inscrivent dans un horizon conceptuel différent et qu'elles n'aient pas la même visée que la démarche d'Iser, plusieurs points communs méritent d'être signalés. Rappelons, dans un premier temps, les principes fondamentaux des modèles mentaux¹ : la compréhension d'un texte met en œuvre trois niveaux distincts de représentation (structure de surface, représentation propositionnelle, modèle de situation ou modèle mental). La représentation propositionnelle est produite, automatiquement et involontairement, à partir du traitement de l'information textuelle (structure de surface). Elle se présente comme un enchaînement de propositions et demeure étroitement liée aux contraintes lexicales et syntaxiques de la langue. En revanche, le dernier niveau, celui du modèle mental, n'est plus associé à une représentation linguistique ; il forme une structure, globale et cohérente, *analogue* à l'état du monde visé par le texte.

Selon Iser, on l'a vu, le lecteur est amené à construire la signification du texte grâce aux perspectives que ce dernier lui offre. De la même manière, le modèle mental est multidimensionnel en ce qu'il résulte de l'intégration d'éléments associés au temps, à l'espace, à l'enchaînement des actions et au(x) personnage(s) (Johnson-Laird, 1983). Les recherches ultérieures vont mettre au jour la nécessité de prendre en compte d'autres dimensions, telles que les émotions et le genre (*gender*) des protagonistes, et mesurer la capacité d'un lecteur empirique à intégrer effectivement cette pluralité de composantes textuelles (la question ne se posant pas pour Iser, puisque son « lecteur implicite » est une pure stratégie textuelle).

La représentation formée au cours de la lecture est soumise à un processus constant de révision et d'actualisation, car sa production s'amorce au seuil de la lecture et est enrichie en fonction des informations disponibles et des inférences du lecteur :

[L]e modèle commence à être élaboré dès le début de la lecture (audition) du texte et il est ensuite progressivement enrichi et modifié ; le modèle formé à un moment donné de la lecture sert de guide à l'élaboration du modèle généré à partir de la suite du texte. (Ehrlich et Tardieu, 1993 : 50)

Morton Ann Gernsbacher (1990) précise les modalités de l'actualisation du modèle mental en affirmant que plus le texte est complexe, plus la représentation mentale produite en cours de lecture est soumise à des procédures de révision et de correction sur la base aussi bien de ce qui est conservé en mémoire que des attentes qui se forment à chaque instant. Ainsi, dans le « modèle de construction de structure » (*structure building framework*), la production de structures mentales est amorcée à partir d'une information qui sert de fondement (*foundation*) et à laquelle sont intégrées toutes les données ultérieures dès lors qu'elles ne remettent pas en cause la cohérence de la structure produite jusque-là (*mapping*). Lorsqu'un changement de thème ou de personnage, par exemple, survient, une nouvelle représentation est créée (*shifting*). Au cours de la lecture, plusieurs sous-structures sont ainsi produites et s'agrègent au sein d'une macrostructure qui tient lieu de représentation du texte.

Un constat s'impose : toutes ces modélisations de l'acte de lecture se concentrent essentiellement sur les modalités de l'actualisation de la signification d'un texte. Or, si l'accès au monde fictionnel est incontestablement médiatisé par un ensemble de structures sémantiques, la lecture, en tant qu'expérience esthétique, revêt des dimensions affective et sensorielle, tout autant que cognitive. Il apparaît essentiel, à cet égard, d'examiner la nature des éléments qui forment les représentations mentales.

Les composantes de la représentation

Compte tenu de l'usage de nombreuses métaphores optiques dans la théorie d'Iser, il n'y a, *a priori*, rien d'étonnant à ce que ce dernier affirme que « l'image est le mode d'apparition de l'objet littéraire » (1985 : 254). Un examen attentif de ses propositions révèle, cependant, qu'il privilégie la dimension conceptuelle des représentations mentales². Celles-ci « véhiculent tantôt des images, tantôt des significations » (*ibid.* : 265), mais comme le précise Ellen J. Esrock,

[...] bien que ces constructions hybrides contiennent une composante iconique, celle-ci ne peut pas être identifiée de manière spécifique, même lorsqu'elle est analysée et portée à la conscience en raison de ce qu'Iser appelle la « nature transitoire de l'image » et « sa fonction vitale de fusion ».³

(1994 : 29-30 ; notre traduction)

La dimension visuelle de l'image mentale s'en trouve considérablement réduite :

[...] lorsque, dans le roman, le personnage nous est décrit de façon détaillée, [...] en général nous ne lisons pas cette description en tant que description pure et simple du personnage, mais nous nous demandons ce que cette description doit signifier. (Iser, 1985 : 250)

Dans *Volkswagen blues* de Jacques Poulin, par exemple, quelques caractéristiques de Pitsémine nous sont livrées dès l'incipit : la Métisse est une « grande fille maigre », ses cheveux sont « noirs comme du charbon et nattés en une longue tresse qui lui descend [...] au milieu du dos » (1984 : 9). Ces informations, intégrées dans une configuration signifiante, nous permettent d'actualiser les premiers traits représentatifs de la jeune femme : la maigreur de son corps annonce son aspect androgyne et sa natte de cheveux noirs signale ses origines amérindiennes. Toutefois, avec quelle certitude peut-on affirmer que l'ensemble des lecteurs décèle, d'emblée, l'importance de tels éléments et décide de les conserver en mémoire en attente d'autres indices pertinents ? De plus, si la valeur signifiante de ces informations paraît indiscutable, en quoi implique-t-elle nécessairement le rejet de leur dimension iconique ?

Les travaux fondateurs sur les modèles mentaux n'apportent guère de réponses à ces questions, puisqu'ils n'accordent qu'un rôle résiduel aux images mentales. Cela tient sans doute, du moins en partie, à l'influence de la cybernétique, de l'informatique et de l'intelligence artificielle sur les premières générations de recherches en sciences cognitives (Johnson-Laird, 1988). Animés par la volonté de modéliser les processus universels de traitement de l'information, les psychologues et les psycholinguistes mettent l'accent sur la compréhension et la mémorisation de textes narratifs ou descriptifs généralement brefs et globalement univoques. La dimension esthétique de ces derniers n'est nullement prise en compte, pas plus que la variabilité des interprétations ou la singularité de l'investissement cognitif et imaginaire de chaque lecteur :

Jusqu'à maintenant la psychologie a étudié la signification objective des choses et des événements et a délaissé l'étude de leur signifi-

cation qui dépendrait des affects, des émotions et des motivations des individus. (Syssau, 2006 : 66)

Ce clivage se manifeste dans la distinction opérée par Johnson-Laird entre « modèle mental » et « image mentale », cette dernière ne représentant qu'un aspect partiel et subjectif d'un savoir pur : « les modèles mentaux sont des structures analogues au monde, et les images [...] sont les corrélats perceptifs des modèles à partir d'un point de vue particulier »⁴ (Johnson-Laird, 1983 : 165 ; notre traduction). À ce titre, si un modèle mental peut contenir des images, il ne se confond pas avec elles. Comme dans la théorie isérienne, la représentation mentale du monde se réduit à ses aspects conceptuels.

En somme, bien qu'ils s'inscrivent dans des champs de recherche radicalement distincts, les travaux menés, jusqu'au début des années 1990, en études littéraires et en sciences cognitives s'accordent sur plusieurs points, notamment sur le statut et la fonction des représentations mentales produites lors de la lecture. Même si des cognitivistes comme Michel Denis (1989) reconnaissent le rôle, optionnel mais néanmoins important, des *images* au cours de la lecture, elles conservent un rôle négligeable dans les théories des modèles mentaux, qui font pourtant aujourd'hui consensus en psychologie cognitive.

Du sens aux sens

La compréhension plus fine, grâce aux techniques de neuro-imagerie, des interrelations entre les différents processus cognitifs, de même que l'intérêt grandissant accordé au lecteur – sujet et acteur d'une expérience esthétique –, ont conduit à remettre en question ces conceptions exclusives.

Gilles Thérien, par exemple, souligne très justement que toute lecture littéraire est « un travail d'imagination » et de construction permettant à un sujet « d'investir, dans un mouvement qui va de l'intérieur vers l'extérieur, [s]es images sous les mots du texte. » (2007 : 223). Christine Baron, pour sa part, souligne le rôle essentiel de l'image aussi bien dans l'écriture que dans la lecture de l'œuvre d'un romancier comme Italo Calvino :

[...] l'image est tantôt « en amont » de l'écriture comme une sorte d'input visuel, tantôt en aval sous une forme prospective, mais toujours indissociable d'une pré-formation d'un concept du monde, d'un modèle auquel elle prêterait sa visualité, plutôt que sa visibilité. (2007 : 23)

De tels propos rappellent ceux de Pierre Ouellet, pour qui la littérature est toujours, par essence, « hybride de figures sensibles

et de pures notions » (2000 : 9). Si l'univers narratif se dérobe à toute saisie sensorielle directe,

[l]a littérature nous fait vivre une expérience perceptive médiate dont l'objet est imaginaire, puisque construit à partir d'images mentales résultant de notre double connaissance de la langue et du monde. (*Ibid.*)

Ces réflexions invitent à dépasser le clivage systématique entre perception et cognition, et à reconsidérer le rôle essentiel de l'image en tant que support de la figuration du sens.

Un questionnement similaire est apparu dans les sciences cognitives depuis quelques années. Pour les théories de la cognition incarnée (*embodied theories of language*), en particulier, les connaissances sont maintenues en mémoire à long terme sous une forme amodale (conceptuelle), mais aussi sous une forme modale (Barsalou, 1999). Autrement dit, toutes les sensations extéroceptives (vision, audition, etc.) et proprioceptives (frisson, crispation, etc.) liées à cette connaissance sont également conservées en mémoire. En vertu de cette interrelation, l'évocation d'une situation ou d'un objet particuliers est susceptible d'éveiller des traces mnésiques de perceptions ou d'émotions associées à des expériences antérieures (Syssau, 2006 : 49). La lecture d'un extrait du *Pavillon des miroirs*, de Sergio Kokis, va nous permettre d'illustrer ce phénomène :

Ravagé par les feux et les fourmis, le paysage tropical devient désert. Les arbres dénudés et noircis restent sur place, tels des squelettes qui crient sous le soleil. La seule protestation visible. Le vert devient de plus en plus sale, plutôt gris, et l'oxyde de fer sous toutes ses teintes assomme le regard. Les habitants aussi se plient à cette hiérarchie des ocres : leur peau, les vêtements sales, les cuirs crus des chapeaux et des sandales, jusqu'au violet tête de mort autour des orbites des enfants. Au matin, le contraste de tous ces teints de terre avec le bleu du ciel est saisissant, et les nids de fourmis éclatent alors comme des taches de sang. (1994 : 260)

Parmi les procédés rhétoriques dont use Kokis pour broser ce tableau sordide et suggestif, l'hypotypose confère au paysage décrit le pouvoir d'« assomme[r] le regard » et de *frapper* l'imagination. L'auteur, qui rappelons-le est aussi peintre, agence un dispositif *scripto-visuel* particulièrement efficace. Les rapports antithétiques entre certains éléments descriptifs participent de cette volonté de produire des contrastes violents : l'aridité du désert succède brutalement à la luxuriance du paysage tropical, le bleu du ciel s'oppose à l'ocre de la terre et des visages (l'ocre est composé d'orangé – mélange de jaune et de rouge –,

couleur complémentaire du bleu). La *visuabilité* de la scène est renforcée par le choix des termes utilisés par le narrateur pour désigner, sans entrer dans les nuances, les différents registres chromatiques : noir, vert, gris, violet, bleu, etc.

Enfin, les comparaisons et les métaphores favorisent le « déploiement iconique du sens dans l'imaginaire » (Ricœur, 1975 : 267) en établissant des analogies d'où surgissent des *images* nouvelles investies d'une forte charge affective (associée à la souffrance et à la morbidité) : silhouettes décharnées des arbres calcinés semblables à celles de squelettes figés dans la douleur, activité bouillonnante des fourmilières évoquant les plaies ouvertes de la terre brûlée par le soleil.

Le travail d'écriture, loin d'opacifier le rapport du lecteur à une réalité qui peut lui apparaître totalement étrangère, stimule, au contraire, l'imagination de ce dernier grâce à la présence et à la richesse de plusieurs *indices de figurabilité*. Ces composantes textuelles à visée référentielle (en particulier les embaseurs sensoriels et les éléments descriptifs évoqués plus haut) médiatisent le rapport du lecteur au monde fictionnel et déterminent, dans une certaine mesure, la *forme* que revêt « la rencontre intime des images qui habitent le lecteur et des mots du texte » (Thérien, 2007 : 205). L'activité imaginative, en effet, peut aisément s'appuyer sur un ensemble d'images issues de perceptions antérieures ou de souvenirs d'anciennes lectures. À ce titre, le dispositif textuel instaure les conditions propices à l'expérience d'une quasi-perception, que Ricœur nomme *voir comme* : « le voir comme mis en œuvre dans l'acte de lire assure la jonction entre le sens verbal et la plénitude imagière » (*ibid.* : 270). Aussi, le « voir-comme », en tant qu'il conduit à la *figuration* du sens, constitue, comme sa représentation sémantique, l'un des aspects de sa concrétisation.

Les découvertes les plus récentes en neurophysiologie confirment cette idée et accréditent la thèse que l'activité de lecture ne mobilise pas seulement les aires cérébrales impliquées dans le traitement d'informations purement abstraites : « les représentations des situations décrites à l'aide du matériau linguistique sont construites par le lecteur à partir de représentations sensorielles et motrices fondamentales »⁵ (Speer, 2009 : 997 ; notre traduction). Le problème qui semble se poser, néanmoins, tient à la difficulté à expliquer qu'on puisse mobiliser et construire des représentations mentales même lorsque des textes évoquent une situation qui nous est inconnue.

Speer et ses collaborateurs ont montré que la production des représentations mentales durant la lecture repose aussi sur la formation de *simulacres* de données perceptives et sensibles.

Ce phénomène s'appuierait notamment sur l'existence de neurones-miroirs (Rizzolatti, 2004), stimulés chez un individu observant, par exemple, quelqu'un d'autre accomplir une tâche ou manifester une émotion exactement comme si lui-même agissait ou éprouvait cet affect. La complexité de l'acte de lecture appelle incontestablement à nuancer la portée de cette découverte, notamment car « l'imagerie mentale est affectée à la fois par les facultés du lecteur et les caractéristiques du texte »⁶ (Long, 1989 : 353 ; notre traduction). En effet, chaque œuvre littéraire structure ses propres conditions d'accès au monde fictionnel, en particulier grâce au nombre et au caractère plus ou moins déterminé des *indices de figurabilité* qu'il contient. De même, il est nécessaire de tenir compte de la *compétence imaginative* de chaque sujet liée, d'une manière générale, à des facteurs biologiques, mais aussi, d'une manière plus spécifique, au type de textes lus : une compétence lexicale insuffisante ou la confrontation à un référentiel fictionnel totalement inconnu laissent le lecteur relativement démuni.

Si ces réserves sont légitimes, force est néanmoins de reconnaître que l'on peut très bien *visualiser* la scène évoquée dans l'extrait du roman de Kokis sans être jamais allé dans le Nordeste brésilien. Ce phénomène est parfaitement cohérent avec les résultats d'expérimentations qui ont montré que, en mobilisant des représentations sensorielles, affectives et motrices préalables, « les lecteurs construisent des simulations des situations qu'ils lisent dans les textes, et que ce processus est similaire à celui de se remémorer des expériences antérieures ou d'imaginer des situations fictives »⁷ (Speer, 2009 : 997). Notons que ces nouvelles représentations issues d'expériences *virtuelles* pourront, ultérieurement, être mobilisées au même titre que des composantes issues d'expériences directes. Ainsi, à défaut de n'avoir jamais vu des dragons ou des licornes, nous convoquons, en lisant des romans de Chrétien de Troyes, des *images* de ces animaux mythologiques élaborées à partir d'autres romans, ou de films, de jeux vidéo, etc. C'est précisément parce que l'imagination permet la production de configurations composites

présentant des aspects sensibles, affectifs et conceptuels que la lecture revêt un caractère heuristique et expérientiel.

En somme, si l'accès à la signification d'un énoncé ne requiert pas nécessairement la formation d'images mentales, rien ne permet de conclure pour autant que ces dernières n'ont qu'une fonction résiduelle ou encore qu'elles sont essentiellement conceptuelles. Au contraire, les avancées récentes des sciences cognitives tendent à réconcilier deux approches que l'on a trop longtemps tenues pour irréconciliables : celle privilégiant l'aspect sémantique de la représentation et celle insistant sur sa dimension figurative. L'orientation des recherches récentes, tant en théorie littéraire qu'en psychologie cognitive et en psycholinguistique, met au jour l'importance de déterminer, d'une part, les relations complexes qui se nouent entre les signes verbaux et les représentations qui leur sont appariées dans la conscience du lecteur, et, d'autre part, les liens entre les différentes composantes des représentations mentales.

Ce vaste chantier de réflexion est prometteur non seulement en ce qu'il nous laisse espérer mieux comprendre ce qui détermine notre rapport aux œuvres esthétiques (et, à travers elles, au monde qui en est l'horizon), mais aussi parce qu'il rappelle à quel point la fréquentation des textes littéraires revêt un rôle essentiel dans la *formation* de chaque individu. Comme le souligne Gilles Thérien, le produit de la lecture est intégré dans des systèmes symboliques qui ont « une valeur référentielle en tant que hiérarchie, systèmes scientifiques, savoirs, pratiques, rituels, idéologies ou imaginaires » (1990 : 75). Insister sur la relation privilégiée que la littérature entretient avec ces systèmes symboliques tout en réhabilitant la composante subjective (souvenirs, sensations, émotions, etc.) de l'acte de lecture permet de souligner que ce dernier est « un des principaux lieux de transaction entre le singulier et le collectif » (Thérien, 2007 : 222). À ce titre, la lecture apparaît comme le facteur d'une socialisation déterminée à la fois par la rencontre entre le monde du texte et celui du lecteur, et par l'élaboration d'un imaginaire partagé.

NOTES

1. Les concepts de *modèle de situation* et de *modèle mental* présentent des divergences, mais leurs principes fondamentaux sont les mêmes, de sorte qu'une certaine confusion terminologique apparaît dans les nombreuses études qui font référence à l'un ou à l'autre. Pour notre part, nous utiliserons l'expression « modèle mental » proposée par Johnson-Laird.
2. Il est à noter que dans *The Fictive and the Imaginary : Charting : charting literary and anthropology*, paru en 1993, Iser n'approfondit malheureusement pas la relation entre l'acte de lecture et l'imaginaire.
3. "although these hybrid constructions contain a pictorial element, this component cannot be specifically identified, even when formulated and brought to consciousness because of what Iser terms 'the transitory nature of the image' and 'its vital function of fusion'."
4. "mental models [...] are structural analogues of the world, and images [...] are the perceptual correlates of models from a particular point of view."
5. "reader's representations of situations described in language are constructed from basic sensory and motor representations."
6. "the production of imagery is affected both by reader and text characteristics."
7. "[...] readers construct simulations of situations as they read a text, and that this process is similar to recalling previous situations or imagining potential ones."

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BARON, C. [2007] : « Imaginaire, visualité, fiction », dans C. Grall (dir.), *Récit de fiction et représentation mentale*, Mont-Saint-Aignan, Presses des universités du Rouen et du Havre, 11-27.
- BARSALOU, L. W. [1999] : « Perceptual Symbol Systems », *Behavioral and Brain Sciences*, n° 22, 577-660.
- DENIS, M. [1989] : *Image et Cognition*, Paris, PUF, coll. « Psychologie d'aujourd'hui ».
- EHRlich, M.-F. et H. TARDIEU [1993] : « Modèles mentaux, modèles de situation et compréhension de textes », dans M.-F. Ehrlich, H. Tardieu et M. Cavazze (dir.), *Les Modèles mentaux. Approche cognitive des représentations*, Paris, Masson, 47-77.
- ESROCK, E. J. [1994] : *The Reader's Eye. Visual Imaging as Reader Response*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- GERNSBACHER, M. A. [1990] : *Language Comprehension as Structure Building*, Hillsdale, L. Erlbaum.
- GERVAIS, B. [2007] : *Figures, lectures. Logiques de l'imaginaire*, tome I, Montréal, Le Quartanier, coll. « Erres essais ».
- ISER, W. [(1976) 1985] : *L'Acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, P. Mardaga.
- JOHNSON-LAIRD, P. [1983] : *Mental Models : Towards a Cognitive Science of Language, Inference and consciousness*, Cambridge, Harvard University Press ;
- [1988] : *The Computer and the Mind : An Introduction to Cognitive Sciences*, Cambridge, Harvard University Press.
- KINTSCH, W. et T. A. VAN DIJK [1978] : « Toward a model of text comprehension and production », *Psychological Review*, vol. 85, n° 5, 363-394.
- KOKIS, S. [1994] : *Le Pavillon des miroirs*, Montréal, XYZ, coll. « Romanichels ».
- LONG, S. et alii [1989] : « The Effects of Reader and Text Characteristics on Report on Imagery Reported during and after Reading », *Reading Research Quarterly*, n° 24, 353-372.
- OUELLET, P. [2000] : *Poétique du regard : littérature, perception, identité*, Sillery et Limoges, Septentrion et Pulim, coll. « Les nouveaux cahiers du CELAT ».
- POULIN, J. [1984] : *Volkswagen blues*, Montréal, Québec/Amérique, coll. « Littérature d'Amérique ».
- RICCEUR, P. [1975], *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, coll. « Points ».
- RIZZOLATTI, G. et L. CRAIGHERO [2004] : « The Mirror-Neuron System », *Annual Review of Neurosciences*, n° 27, 169-192.
- SCHAEFFER, J.-M. [1999] : *Pourquoi la fiction?*, Paris, Seuil, coll. « Poétique ».
- SPEER, N. et alii [2009] : « Reading Stories Activates Neural Representations of Visual and Motor Experiences », *Psychological Science*, vol. 20, n° 8, 989-999.
- SYSSAU, A. [2006] : « Émotion et cognition », dans N. Blanc. (dir.), *Émotion et Cognition. Quand l'émotion parle à la cognition*, Paris, In Press, 11-67.
- THÉRIEN, G. [1990] : « Pour une sémiotique de la lecture », *Protée*, vol. 18, n° 2, printemps, 67-80 ;
- [(2000) 2007] : « Les images sous les mots », dans B. Gervais et R. Bouvet (dir.), *Théories et pratiques de la lecture littéraire*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 205-223.

IMAGES IDENTITAIRES ET RHÉTORIQUE: LA PREMIÈRE DE COUVERTURE DE GUIDES TOURISTIQUES¹

MONTSERRAT LÓPEZ DÍAZ

*L'imagination a fait plus de découvertes
que les yeux. (Joubert, 1994 : 207)*

1. Introduction

Il s'agira d'analyser les premières de couverture de guides touristiques de la France, de l'Espagne et du Portugal, dans chaque cas à l'intention d'un public exogène². Les guides touristiques recouvrent aussi bien des aspects de l'organisation du voyage que des informations géographiques, historiques et culturelles, car ils ont tous pour but non seulement de fournir des renseignements pratiques afin de rendre le séjour plus facile et fructueux, mais aussi de faire rêver et d'inciter à la découverte de lieux. On demande en effet aux divers types de documents touristiques « des informations clairement présentées et une part d'esthétisme, voire de rêve » (Boyer et Viallon, 1994 : 39). Chacun des territoires doit donc être capable de transmettre une spécificité et de la faire sienne dans l'ambiance absolument concurrentielle de la prolifération de lieux touristiques qui règne actuellement non seulement entre des pays géographiquement et culturellement proches, comme c'est le cas dans notre analyse, mais également avec des destinations lointaines.

C'est ainsi qu'une identité est bâtie à travers un discours fait de mots et surtout d'icônes servant à profiler la personnalité du pays en question, de manière à le rendre unique et à favoriser sa découverte. Faire rêver et surtout faciliter la conduite, tel est *a priori* le rôle du guide que nul ne saurait ignorer. Et la première de couverture devra justement rendre l'objet singulier et suffisamment attrayant pour le public ; il ne faudrait pas le sous-estimer.

Pays et guides ont besoin de prendre le pas sur la concurrence, car il s'agit de « vendre » non seulement un pays, mais encore et en tout premier lieu un guide. Toutefois, c'est au premier aspect que nous nous intéresserons dans le présent travail³.

De ce fait, nous envisagerons en quoi, dans les couvertures, certaines icônes qui apparaissent escortées des noms de pays (France, Portugal et Espagne) ou, le cas échéant, d'autres mots clés, sont représentatives de ces endroits ; quelle part elles ont dans la construction d'emblèmes identitaires, c'est-à-dire de figures symboliques, qui bâtissent le lieu et que le lieu fait exister en tant qu'attributs qui lui reviennent immanquablement. Pensons par exemple, dans le cas de la France, que la tour Eiffel, l'Arc de triomphe, Notre-Dame ou le château de Versailles sont *a priori* plus facilement reconnus dans les médias, comme symbolisant le pays, que la cathédrale d'Amiens ou le château d'Angers. La raison n'est autre que l'habitude de les voir associés. Ce sont autant d'identités, tels des logos, qui restent attachés au lieu dans l'esprit du récepteur.

Notre cadre de réflexion sera sémio-pragmatique : nous interrogerons non seulement les combinaisons des formes et leurs valeurs, le dispositif sémiotique, mais aussi le discours figural et les inférences qui ressortissent à la représentation opérée dans la stratégie de guidage et de captation du lecteur et de signalement des lieux.

2. Le guide touristique

Selon le *Trésor de la langue française*, le guide touristique est « un ouvrage à caractère didactique [qui] aide un touriste à s'orienter, à découvrir les beautés, les curiosités d'une région, d'une ville, d'un édifice »⁴. Il regorge de renseignements pra-

tiques, consignes et conseils, mais aussi d'un discours descriptif et incitatif contribuant à rendre le séjour fructueux et agréable pour le plus grand bien du voyageur. Selon Kerbrat-Orecchioni, le guide touristique correspond à un genre hybride qui possède des caractéristiques du style descriptif des récits de voyage et des ouvrages signalétiques à visée purement pratique et informationnelle, mais aussi des discours procéduraux comme les recettes de cuisine, fournissant des recommandations pratiques en vue d'un objectif, des critiques opérant uniquement une discrimination positive et des messages promotionnels (2004 : 134-135). Du point de vue axiologique, il arbore un discours positif, car il doit susciter le désir de connaître un endroit. Aussi les réalités problématiques sont-elles occultées ou minimisées, à l'exception, si besoin est, de quelques petits avertissements de rigueur indispensables pour que le touriste ne se méprenne pas ou ne se laisse pas piéger. Mais, dans tous les cas, ce sont les belles images qui priment et, on le sait, le rôle des images est primordial dans le processus cognitif parce qu'elles sont plus facilement mémorisées que le langage. C'est pourquoi on choisit toujours l'angle qui met le plus en valeur l'endroit à visiter⁵.

Le discours du guide touristique correspond ainsi, en grande partie, à celui de la plaquette, que Bonhomme a décrit au moyen de deux procédures : la « schématisation » et la « positivation » (2003 : 14-15). Par la schématisation, on sélectionne, emblématise et rationalise le lieu à travers le choix d'éléments qui deviennent symboliques, en ce qu'ils lui restent attachés dans l'esprit du lecteur, et qui organisent l'espace d'une manière apte à favoriser son exploration, selon une planification stricte et précise et un résultat escompté. Grâce à la positivation, le lieu apparaît valorisé, esthétisé et humanisé : il est par là rehaussé comme un objet exceptionnel, digne d'admiration, combinant art et nature, mais aussi accessible au voyageur prêt à l'explorer dans un esprit hédonique (*ibid.* : 15-16).

En effet, le guide touristique⁶ doit tout autant attirer l'attention des lecteurs avides de découvertes que combler les attentes des voyageurs en les informant, bien sûr, mais aussi en confirmant ou infirmant leurs idées reçues. De ce fait, le touriste a tendance à chercher sur place la preuve de ce qu'il a déjà vu virtuellement ou ce qu'il a appris lors de ses lectures, conversations, etc. Le guide s'avère de la sorte un intermédiaire entre l'image préconçue que le voyageur a du pays avant sa première visite et celle qu'il trouvera *in situ*. « C'est dans le guide » ou « ce n'est pas dans le guide » sont presque des mots d'ordre qui astreignent à visiter, à faire ce que le guide dit de visiter ou de faire, le reste n'ayant pas vraiment d'existence.

Comme la une du journal, la première de couverture du guide constitue un aperçu sommaire qui renvoie à des traits essentiels de la réalité « pays X à visiter » dans une optique de loisir⁷, mettant en valeur ce qui mérite d'être vu et connu. Son discours, extrêmement bref, devra ainsi combiner des marques linguistiques et iconiques où rien n'est laissé au hasard, pour engendrer une signification complexe relevant de tout un arsenal sémiotique parfaitement calculé.

La première de couverture du guide possède encore des caractéristiques semblables à celles de la couverture de la brochure, si bien qu'on pourrait très bien lui appliquer les fonctions que Viallon reconnaît à celle-ci, dont les plus importantes seraient : attirer l'attention par rapport à d'autres brochures, éveiller l'intérêt, inciter à la lecture de ce qui suit, résumer ce qui suit, donner une ambiance (2004 : 195)⁸. Il est évident que, pour cela, il faut opérer un tri qui puisse rendre accessible l'énorme complexité du réel aux destinataires. Par ailleurs, on doit rappeler que, sur la première de couverture, on ne repère pas à proprement parler de traces idiosyncratiques de la nationalité des éventuels destinataires ou de leur couche sociale. Ce type de clivage, quand il existe, ne peut se lire qu'à travers le discours qui figure à l'intérieur du guide.

3. Rhétorique, sémantique et image

La réalité « pays X » désignée comme France, Portugal ou Espagne apparaît illustrée d'une ou de plusieurs images qui le réduisent à une partie seulement. La première de couverture des guides fournit alors un accès privilégié à une réalité réduite par la partie pour le tout, *pars pro toto*, à quelques représentations devenues assez familières.

On dit communément que la synecdoque est une figure de rhétorique ou un procédé linguistique qui consiste à désigner un tout par l'une de ses parties ou *vice versa*. Mais cette définition un peu trop succincte de la synecdoque est ensuite élargie pour embrasser tout rapport d'inclusion. Elle englobe ainsi la partie pour le tout, mais aussi le plus pour le moins, la matière pour l'objet, l'espèce pour le genre, le singulier pour le pluriel, ou inversement. Par cette stratégie fort habituelle dans le discours courant, on met l'accent sur ce qui s'avère essentiel pour le locuteur.

Bonhomme distingue une synecdoque particularisante, avec des effets focalisants, et une synecdoque généralisante, aux effets amplifiants. La fonction de la synecdoque particularisante est « la fragmentation dénotative » avec deux types de réalisations : « la conversion de la totalité en unité (ou exemplarisation) et

la conversion de l'unité en partie (ou décomposition)» (2006 : 142). La synecdoque généralisante «privilège par contre les pôles englobants (ensembles ou holonymes) sur les pôles englobés» (*ibid.* : 151).

La synecdoque se distingue de la *pars pro parte* de la métonymie *stricto sensu*, où il y a tout simplement contiguïté, et non-inclusion. La métonymie est une figure qui consiste à exprimer un concept par un autre qui lui est uni par une relation nécessaire : l'agent pour le produit, la cause pour l'effet, le contenant pour le contenu, le lieu pour le produit, etc.

Synecdoque vient du grec *sun-* «ensemble» et *ekdokhē* «action de comprendre, d'interpréter», ce qui veut dire «interprétation large» (Bacry, 1992 : 89). Dans le passé, cette figure n'a pas toujours été décrite comme un trope autonome. Parfois, elle a été incluse dans la métonymie⁹. Bien des stylisticiens et sémanticiens actuels l'incluent encore. Bacry fait de la synecdoque une catégorie de la métonymie, parce que leur fonctionnement est «exactement le même» (*ibid.* : 89-90). Bonhomme considère également la synecdoque comme un cas particulier de métonymie – un «trope périmétonymique» (2006 : 57-58) – fondé sur des rapports d'inclusion : «comme la métonymie, la synecdoque crée des transferts de mots et de sens à l'intérieur d'un domaine notionnel»; mais la synecdoque, à la différence de la métonymie, «opère ses transferts entre des notions qui s'intègrent l'une dans l'autre» (1998 : 55).

En effet, les deux figures, malgré leurs différences, sont assez proches du point de vue logique. Elles marquent une relation de solidarité entre des entités du même domaine conceptuel, avec une oscillation qui dépend du degré plus ou moins élevé de proximité entre lesdites entités, selon qu'il s'agit d'inclusion ou de contiguïté. Elles ont par ailleurs un comportement syntaxique assez similaire du fait qu'elles remplacent un mot par un autre qui pourrait leur être voisin ou se trouver à proximité sur l'axe syntagmatique.

La question qui se pose pour nous, d'ores et déjà, est de savoir s'il peut y avoir éventuellement synecdoque ou métonymie visuelle. Du reste, il apparaît que les emblèmes des lieux réduisent ceux-ci à quelques représentations succinctes et partielles, mais qui ont le pouvoir de les synthétiser.

3.1. Figures visuelles?

Bien des stylisticiens et sémioticiens appliquent, sans s'embarrasser de précautions, certaines figures au domaine visuel – que ce soit aux arts plastiques, à la publicité ou au cinéma – et considèrent qu'on peut parler de figures iconiques

tout comme on parle de figures linguistiques. Barthes (1964) ou Durand (1970) se trouvent parmi les premiers à avoir transposé les figures de rhétorique au domaine visuel. La métonymie, se caractérisant par la substitution d'éléments contigus, aurait lieu par exemple dans la publicité quand, à la place d'une voiture, on montre des gens heureux, des paysages ou la route. La synecdoque apparaîtrait lorsqu'on présente une partie du produit au lieu du produit lui-même ou l'inverse : ainsi, l'ordinateur peut être remplacé par le clavier, la souris, le bouton de démarrage, ou le contraire.

Ces visualisations se comprennent facilement, bien que les modes de signifier du signe et de l'icône ne soient pas simplement des formes alternatives pour représenter la même chose (Kress et van Leeuwen, 2006 : 76). Dans le cas de la métonymie, Bonhomme affirme qu'il est possible d'établir «une certaine homologie cognitivo-interprétative entre les métonymies verbales et ce qu'on pourrait considérer comme des métonymies iconiques», parce qu'elles manifestent des similitudes à un «niveau cognitif préconstruit», sans ignorer toutefois que les codes linguistique et iconique sont différents (2005b : 218-219). Par ailleurs, certaines figures iconiques sont des sources d'interprétations plurielles et trouvent difficilement un équivalent verbal (Bonhomme et Lugrin, 2008 : 244-245). De ce fait, il serait impropre de transposer les figures à la lettre. C'est ce qu'affirment aussi Kress et van Leeuwen :

Nous ne cherchons pas les (équivalents de) phrases, propositions, noms, verbes, et ainsi de suite, en images. Nous sommes d'avis que les communications linguistique et visuelle peuvent être utilisées toutes les deux pour réaliser les «mêmes» systèmes fondamentaux de signification qui constituent nos cultures, mais chacune le fait à sa manière, différemment et indépendamment.

(2006 : 19 ; notre traduction)¹⁰

L'image a certainement une prégnance qui l'écarte de la conceptualisation linguistique. Elle possède une dénotation aux effets référentiels, mais aussi une connotation de nature inférentielle que les théoriciens – quelle que soit la terminologie employée – n'ont pas manqué de souligner. Des enquêtes réalisées auprès du public ont aussi prouvé que la dénotation rigoureuse des icônes est de peu de secours et que leurs significations secondes s'imposent vite. Par ailleurs, on voit dans les objets non pas forcément ce qu'ils sont, mais ce que l'on a appris à y voir.

Les manières spécifiques de signifier de l'image sont les formes, les couleurs, les objets représentés, leur disposition

sur la page, etc., composant des réalités figurées qu'il faut bien dénommer (Bonhomme, 2005b : 223). Les choix opérés ont le pouvoir de rendre les lieux attrayants.

4. Premières de couverture, synecdoque et métonymie

Les mécanismes de substitution de la synecdoque (ou *pars pro toto*) et de la métonymie (ou *pars pro parte*) sont au rendez-vous dans les premières de couverture des guides touristiques. On désigne et interprète quelque chose par l'intermédiaire de quelque chose d'autre.

On peut considérer que les premières de couverture des trois pays choisis, faisant la part belle aux images, relèvent de la synecdoque iconique particularisante. Celle-ci combinerait décomposition et exemplarisation du fait qu'on se focalise sur une partie d'un endroit. Si nous prenons, par exemple, les couvertures appartenant à la même collection et ayant la même disposition que celle des figures 1, 2 et 3, nous avons une vue sur un village méridional avec sa forteresse (figure 1), un champ de blé, une route et le Mont-Saint-Michel au loin (figure 2), une plage, la mer et des falaises (figure 3), qui constituent des parties de lieux plus vastes et, du coup, des parties de pays. En même temps, ces éléments représentent les pays dans leur totalité et leur pluralité comme des spécimens iconiques exemplaires. On fait effectivement référence à l'ensemble « pays » par une partie de celui-ci qui assume la dénotation du tout. Le tout étant perçu à travers quelques unités types, la charge référentielle qui échoit à celles-ci est considérable. L'image, fragment de village, de monument ou de plage, correspond bien à la structure de la synecdoque, mais relève tout autant de la métonymie si on la considère comme révélatrice de culture, d'architecture, de

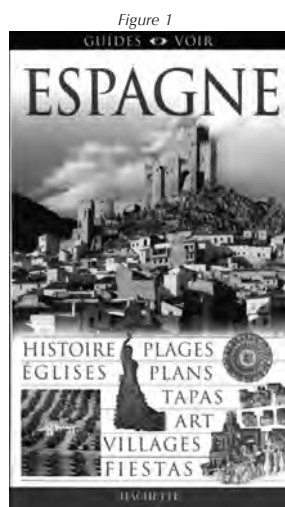
lieu de repos, d'émerveillement et, par conséquent, comme la cause du tourisme du pays.

Mais analysons ces trois couvertures un peu plus en détail. Elles ont la même disposition puisque chacune est divisée en trois parties. La frange du haut porte le nom du pays en grandes capitales, en rouge pour l'Espagne, en bleu pour la France et en orange pour le Portugal. Ensuite sont affichés les grands visuels. Pour l'Espagne, on montre en contre-plongée le village de Vélez-Blanco¹¹ surplombé par son château fort, paysage dénudé de l'Andalousie profonde où règne l'ocre jaune et un peu rougi des maisons et du château lui-même. Le guide de la France exhibe, en contre-plongée également, un champ de blé au premier plan, puis, au-dessus d'un tracé horizontal, s'élève une route avec son alignement d'arbres parfaitement symétriques, sur laquelle circule un tracteur et, au fond, lointaine, se dévoile la silhouette pointue du Mont-Saint-Michel. Dans le cas du Portugal, est présentée, en plongée cette fois, une plage typique de l'Algarve avec ses falaises imposantes qui tantôt la dégagent, tantôt, penchées en avant, défient la mer. Ces trois grandes icônes ont en commun leur caractère spectaculaire.

La partie inférieure des couvertures entremêle la langue et le visuel. Pour l'Espagne, la liste – *histoire, plages, églises, plans, tapas, art, villages, fiestas* – est agrémentée d'un champ d'oliviers, d'une danseuse andalouse, d'une assiette décorative en céramique et d'un extrait du plan tridimensionnel d'une ville. L'énumération correspondant à la France est *restaurants, art galleries, châteaux*¹², *wines, cafés, beaches*. Le visuel étale un vitrail coloré, une grappe de raisin, la terrasse d'un café avec ses chaises en osier et, encore une fois, le plan d'une ville. Les mots clés pour le Portugal sont *monuments, festivals, histoire, plages, excursions, monastères, cafés* ; ils

se parent d'un carreau de faïence aux tons bleus, d'une assiette en céramique du Minho, d'une femme nazaréenne¹³ au costume traditionnel et, immanquablement, d'un plan.

On le voit, ces couvertures combinent savamment le côté esthétique et le côté utilitaire du guide¹⁴ : des images qui embellissent et qui illustrent et des propos qui disent ce qui est incontournable dans les trois pays, sans négliger les outils exclusivement pratiques comme les *plans*, la mention de *restaurants*, de *cafés*, etc.



Si l'on considère maintenant les *figures 4 et 5*, correspondant respectivement à l'Espagne et à la France et ayant encore les mêmes caractéristiques que les précédentes, on emprunte, dans le cas de l'Espagne, l'image prise en plongée d'une petite ville côtière entourée de fleurs et de la mer. Pour ce qui est de la France, une allée centrale marque un axe de perspective qui débouche sur une église de village et, de part et d'autre, s'ordonnent deux rangées d'arbres. La liste de mots clés dans le cas de l'Espagne est *restaurants, museums, fiestas, traditions, cathedrals, tapas, hotels, maps, flamenco, history, beach resorts* et apparaît bordée d'un couple de danseurs de flamenco et d'un plan d'une ville. Dans le deuxième cas, on a les mots *museums, beaches, châteaux, maps, cafés, history, vineyards, shopping, restaurants, hotels*, accompagnés d'une sculpture et d'un plan.

D'ailleurs, on peut aisément remarquer que, dans une optique linguistique – compte tenu également des listes de mots des *figures 1 et 2* –, l'identité singulière de la France retombe sur des stéréotypes bien ancrés dans le savoir collectif. Se détachent les châteaux, dont plusieurs sont très célèbres, le vin, dont la France est le premier producteur au monde, et le « shopping », terme générique englobant plusieurs modalités d'achat (y compris les souvenirs indispensables), qui fait sans doute également écho à la mode et au luxe, de la haute couture au prêt-à-porter. L'identité qui se forge pour l'Espagne est axée sur la mention de réalités bien connues, stéréotypées elles aussi : le flamenco, les taureaux¹⁵ et les tapas. La France, l'Espagne ainsi que le Portugal partagent au demeurant la même offre : plages, cuisine, art et monuments.

Le stéréotype rend les choses naturelles : il sert de cadre et de balisage au message choisi, le situant dans les prévisions du récepteur. Il passe souvent inaperçu parce qu'il remplit

le rôle d'arrière-plan, de préconstruit culturel et de cadre de l'énonciation. Un savoir en amont est ainsi convoqué, dont on ne connaît pas toujours l'origine.

Les quelques éléments de la première de couverture deviennent essentiels dans la mesure où ils doivent supporter, comme approximation préalable à ce que l'on trouvera par la suite – dans le guide d'abord, puis dans le lieu –, le poids de représentation de chaque pays dans son entier et, en même temps, les raisons de sa qualité touristique. De cette façon, « la factuelité » du lieu se voit transformée en « une représentation plus ou moins imaginaire » qui ne va pas sans rappeler « le discours épideictique, fondé sur le macro-acte de l'éloge » et « le discours délibératif [...] qui repose sur le macro-acte du conseil » (Bonhomme, 2003 : 13). En effet, dans la première de couverture, on loue un lieu de façon implicite, puisqu'on doit donner envie de le visiter, en complément indispensable au discours didactique du guide montrant le cheminement à suivre. De façon concomitante, on loue aussi le propre guide face aux concurrents, en le rendant attrayant afin de séduire l'acheteur potentiel.

On le voit, les objets apparaissent dans une perspective donnée, sans se laisser scruter complètement, car, en raison de leur caractère illusoire, les photos et les dessins transforment le réel (Joly, 2000 : 62). Pour les exemples que nous venons de voir, comme pour ceux que nous verrons par la suite, la composition plastique, dans son harmonie, est fortement inductrice de sens, tout comme la composition chromatique d'ailleurs, où la combinaison de couleurs chaudes (l'ocre du sable et des rochers, des maisons, du château ; le jaune et l'orange du champ de blé, des fleurs) et froides (le bleu du ciel et de la mer, le vert des plantes) est savamment calculée pour rendre les espaces attrayants. Nous y reviendrons.

5. Identité et emblèmes

Certaines images fonctionnent comme des labels unanimement reconnus, capables de permettre l'identification des villes et des pays à force d'y être liées : la tour Eiffel pour Paris ou la France, le sphinx de Gizeh et les pyramides pour l'Égypte, le Pain de sucre et le Christ Rédempteur pour Rio de Janeiro ou le Brésil, le Parthénon pour Athènes ou la Grèce, etc. Chaque pays a ses icônes qui le symbolisent, parfois sans aucun recours à la langue. Elles ont ainsi le pouvoir de l'identifier quelle que soit la situation de communication. Elles font partie du marketing touristique qui fait exister des lieux en les dotant d'une personnalité (voir Lugrin, 2004 : 245).

Figure 4



Figure 5



Nous rejoignons Viallon quand il dit que « sans différence, il ne peut pas y avoir de tourisme, c'est l'altérité qui fonde le tourisme [car] la communication touristique est un discours entre identité et altérité » (2004 : 193). De ce fait, chaque pays constitue un label, une étiquette, un produit à vendre qui se donne à voir d'emblée sur la première de couverture. C'est pourquoi celle-ci doit lui fournir une identité propre qui aide à le différencier des autres pays.

L'altérité fonde le discours de chaque guide vis-à-vis des autres destinations de la concurrence qui pourraient offrir des expériences semblables, et par rapport au lieu de provenance du lecteur lui-même. Par conséquent, le guide se doit avant tout de créer une identité pour un pays qui par ailleurs, pour le voyageur qui s'y rend, est une altérité qui se matérialise dans le dépaysement qu'il doit éprouver. Mais ce qui est altérité pour l'autre fonde l'identité même du pays célébré : c'est l'identité que le pays en question s'accorde ou souhaite s'accorder à travers des images et des mots clés le symbolisant. Rappelons que le symbole évoque, par une correspondance culturelle, un élément absent. Ainsi, le choix de la couverture est déterminé par ce que le lieu doit devenir aux yeux d'autrui. Son identité se construit donc dans un mouvement dialectique entre la représentation et la réalité, le paraître et l'être.

Or, altérité et identité sont des notions instables, car déjà les natifs sont loin de s'identifier à l'image que l'on donne de leur pays aux étrangers. Dans notre cas, il s'agit d'une identité ou d'une altérité non pas sociologique, mais sémiotique, celle qui se tisse à travers les signes et les icônes en connexion avec l'objet désigné. Chaque endroit a ses spécificités réelles, mais aussi celles bâties dans des discours préalables, de toutes

sortes, tenus à son sujet, et qui peuvent converger ou diverger avec d'autres discours ultérieurs. En effet, la mise en discours implique toujours, quel que soit le code, un ancrage cognitif, car des représentations mentales sont mobilisées. Le discours porte en lui-même des traces de ce qui, en amont, le détermine et qui, en aval, le rend compréhensible.

Si l'on observe de près les *figures 6, 7 et 8* correspondant à des guides du Portugal, l'Algarve est encore souvent à l'honneur. La *figure 6* reprend une plage pratiquement déserte encadrée vers le bas afin d'agrandir la part des rochers et réduire celle de la mer. La *figure 7* montre un très gros plan d'une barque de pêcheur, derrière laquelle on en voit d'autres sur une petite mer bordée de maisons blanches à tuiles rouges qui ne sauraient être que de la même région. Finalement, et pour une fois, la *figure 8* change les décors côtiers paisibles pour un paysage urbain : on peut identifier la ville de Porto avec ses barques sur le Douro au premier plan et, perché sur le haut de la ville, le Palais épiscopal pris en contre-plongée pour mieux mettre en relief son architecture imposante. Il est à signaler que ces premières de couverture n'offrent pas de listes de mots clés ni d'autres illustrations que celles que l'on vient de décrire.

On peut ainsi observer, au moyen des quatre couvertures désignant le Portugal (*figures 3, 6, 7 et 8*), qu'une grande place est faite aux côtes du sud : images estivales de plages quasiment désertes et d'un village paisible sont au rendez-vous. Le nord du pays est un peu moins représenté avec seulement la ville de Porto. On montre également les carreaux de faïence et la céramique, tout comme la tradition vestimentaire folklorique, ce qui véhicule la richesse culturelle du pays. On note de ce fait une esquisse de diversité dans les représentations, même

si, d'après les grands visuels, il s'avère difficile de négliger le trio bien connu *sun, sea, sand* – économie oblige sans doute. La triade en question a été fortement popularisée dans le passé par la publicité, réduisant pendant longtemps certaines destinations du sud de l'Europe presque exclusivement au soleil et à la mer.

Si nous poursuivons notre exploration des couvertures désignant l'Espagne, la *figure 9* présente sur fond vert un encadrement au milieu de la page

Figure 6



Figure 7



Figure 8



qui offre un vaste panorama des moulins à vent et du château de Consuegra¹⁶, en pleine Manche; plaqué au-dessus, un petit rectangle orange affiche *Espagne* et, en caractères plus petits, *Baléares et Canaries*, comme si les deux archipels faisaient bande à part. En dessous de l'encadrement, deux cartouches sont illustrés respectivement par une scène de corrida et des oranges. La *figure 10*, tout en bleu, étale sur le bas de la page un panneau du taureau d'Osborne¹⁷ couronnant un champ de tournesols. La prise de vue en contre-plongée met en valeur la superbe silhouette noire du taureau inanimé sur le champ jaune.

Pour finir notre balayage, signalons que, quant à la France, une fois encore l'arrière-pays agricole est donné à voir par un ciel bleu avec ses cultures dessinant des lignes droites, loin du tumulte et des agglomérations. La *figure 11* représente une colline plantée de vignes vertes sur laquelle s'élève une église dont le toit du clocher en pointe vient prolonger la verticalité dessinée par les sillons rectilignes des vignobles. On a un ensemble parfaitement symétrique fait d'un mélange d'agriculture et d'architecture. Enfin, la *figure 12* reprend le monde paysan, cette fois en Provence: on peut contempler un champ de lavande, avec un gros chêne planté au milieu, où prédominent les lignes droites violettes des sillons.

Si l'on récapitule, on observe dans les douze couvertures une grande diversité de visuels qui rendent difficile l'attribution d'un emblème unique ou fortement stabilisé à chaque pays. En général, les icônes témoignent plutôt d'une personnalité plurielle axée sur la diversité. Le Portugal offre une image assez compacte de « destination soleil » à la réputation bien établie

qui mise également sur les traditions et l'art du pays. Pour l'Espagne, les lieux qui apparaissent ne font pas *a priori* partie du répertoire de lieux facilement identifiables par leur nom, mais se donnent seulement comme des représentants de la géographie andalouse, intérieure ou côtière, et de la Castille, surtout de la Manche. Le panorama des moulins à vent et du château serait à ce sujet l'un des symboles les plus enracinés en raison sans doute de la fiction légendaire de Don Quichotte de la Manche. Le stéréotype du *sun, sea, sand* comme vitrine de l'Espagne paraît en partie délaissé au profit d'une diversification des attraits du pays¹⁸, bien qu'on conserve toutefois des visuels emblématiques méridionaux comme les danseurs de flamenco et les corridas. Pour construire l'identité de la France, les grands monuments apparaissent à peine, à l'exception du Mont-Saint-Michel. C'est l'atmosphère des campagnes qui est privilégiée. On voit à travers les différentes couvertures une sorte de tentative de sortir des lieux symboliques fort connus comme Paris, Versailles, la Côte d'Azur ou les châteaux de la Loire. On assiste majoritairement à la visualisation de lieux difficilement identifiables, mais, en même temps, on peut considérer que les couvertures exemplifient l'esprit cartésien qui fait la réputation de la France, et qui se manifesterait dans la vision architecturale de la nature, où le désordre est dompté pour laisser la place à l'ordre et à la perspective. La langue nous le dévoile par ailleurs elle aussi avec ses expressions « jardin français » ou « jardin à la française », qui désignent, comme on le sait, un jardin où les différents éléments sont disposés de façon symétrique. Et les grands espaces de la campagne française de nos couvertures gardent quelque chose de cette symétrie, où rien n'est laissé au hasard, et sont par là même mis en valeur.

Figure 9



Figure 10



Figure 11

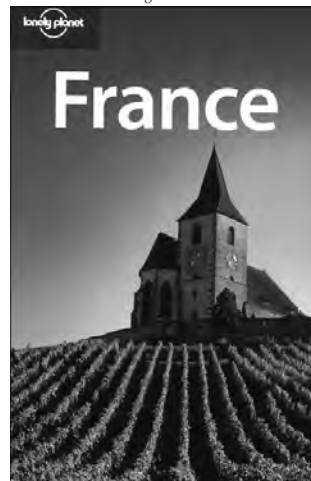
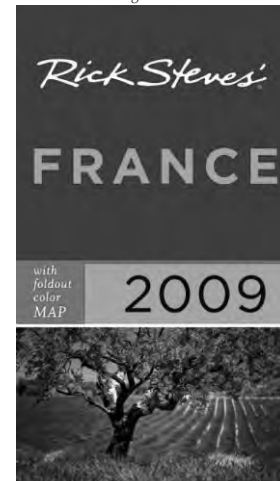


Figure 12



Instruments de la notoriété du pays, les images de la couverture, dans leur naturalité et leur évidence, prévoient une liaison entre deux entités au sein du même domaine référentiel et conceptuel : leur propre valeur désignative comme vue d'un champ de blé et du Mont-Saint-Michel ou d'un champ de lavande et, par extension, leur représentation symbolique du pays. Jouant un rôle essentiel de médiation de la réalité, elles constituent de surcroît, comme on l'a dit, le premier contact avec le lieu à visiter par l'intermédiaire du guide. Aussi doivent-elles être suffisamment séduisantes et symptomatiques.

6. Analyse sémiotique de trois couvertures

D'après ce qui vient d'être dit, les couvertures des guides marqueraient une évolution vers la diversité d'emblèmes, tout en gardant des points d'attache à une imagerie plus traditionnelle visible à travers des stéréotypes bien ancrés dans le passé, auxquels, il faut le rappeler, il ne serait ni rentable ni possible d'échapper complètement.

Nous avons choisi les couvertures des *figures 6, 10 et 12* en raison de leur relative simplicité, afin d'étudier plus en détail leurs signes visuels ou motifs, dont nous faisons une analyse iconique et iconographique (Cocula et Peyroutet, 1986 : 110-111) qui tient également compte des résultats d'une enquête¹⁹.

Du point de vue iconique, chaque couverture est divisée en deux parties : les deux tiers de la page sont en bleu turquoise avec quelques inscriptions et la seconde partie, en bas en forme de rectangle, offre au regard une image du pays. Tout en haut de la page apparaît le nom de l'éditeur du guide en blanc sur fond bleu, *Rick Steves*'. Puis, presque au centre, est inscrit le nom du pays en capitales jaunes, et plus bas encore on peut voir, dans le cas du Portugal, une seule ligne jaune et, dans celui de l'Espagne et de la France, une bande divisée en deux cartouches. Celui de gauche au fond bleu plus clair contient l'information *with foldout color map* (« avec une carte en couleur dépliable ») en lettres blanches. Celui de droite montre la date 2009 en caractères noirs sur fond jaune. Finalement, comme on l'a signalé, c'est le dernier tiers de la page qui est illustré. La *figure 6* montre, prise en plongée, une crique typique de l'Algarve quasiment déserte : l'eau limpide, la plage de sable fin et les rochers imposants. La *figure 10* présente un champ jaune de tournesols, pris en contre-plongée, sans doute en Castille ou en Andalousie. Il est couronné par le taureau d'Osborne et par un ciel bleu avec quelques nuages blancs. Enfin, la *figure 12* nous offre, pris en plongée, un champ violet de lavande sillonné avec au milieu un chêne fastueux, qui doit se trouver quelque

part en Provence. Cela dit, l'angle de plongée contribue à diminuer l'espace dans les *figures 6 et 12*, alors que celui de contre-plongée en *10* contribue à l'élargir.

Du point de vue iconographique, l'harmonie chromatique transporte de la légèreté du bleu en haut de la page à la pesanteur des paysages terriens et côtiers en bas. C'est d'ailleurs sur ces paysages que doit s'arrêter le parcours du regard, car l'image, comme on le sait, est très prégnante. Les photographies apparaissent ainsi comme de grandes médiatrices dans la création et la diffusion des destinées touristiques, et exhibent un fragment du réel autour duquel s'édifie un imaginaire l'idéalisant. Par ailleurs, elles s'ajoutent, comme des nouveautés, à d'autres images déjà acquises, ou bien elles reviennent sur des thèmes connus pour les réaffirmer. Mais on montre dans tous les cas des endroits lumineux et paisibles transmettant une sensation de calme et de propreté et possédant par là même tous les atouts pour séduire.

Selon Pastoureau, le bleu est la couleur favorite des Occidentaux (2007 : 32), car il invite à la paix et la sécurité. Dans les couvertures, c'est le bleu du ciel qui domine, celui de la lumière, mais c'est aussi le bleu de la mer : « Le bleu est la plus profonde des couleurs : le regard s'y enfonce sans rencontrer d'obstacle et s'y perd à l'infini, comme devant une perpétuelle dérobade de la couleur » (Chevalier et Gheerbrant, 1973a : 209). C'est pourquoi il incite au rêve et à la rêverie, et par là même à l'évasion. Dans la *figure 6*, le sable symbolise la recherche du délassement, du plaisir et de la tranquillité :

Le plaisir que l'on éprouve à marcher sur le sable, à s'étendre sur lui, à s'enfoncer dans sa masse souple – qui se manifeste sur les plages – s'apparente inconsciemment au regressus ad uterum des psychanalystes. C'est en effet comme une recherche de repos, de sécurité, de régénération.

(Chevalier et Gheerbrant, 1974d : 135-136).

Ce symbolisme est accentué par la crique entre les deux rochers qui ne peut qu'inviter au calme, à l'isolement et au bonheur dans un espace naturel rétréci. L'espace, en revanche, est plus étendu dans les *figures 10 et 12*. Dans la *figure 10* apparaît l'un des emblèmes de l'Espagne : le taureau, inerte ici, voit les arènes remplacées par des tournesols, plantes solaires s'il en est. Le jaune est la couleur de la lumière, de la chaleur, du soleil et des vacances, transmettant la joie et l'énergie (Pastoureau, 2007 : 24) ; il s'oppose au gris du quotidien. Dans la *figure 12*, le vert de l'arbre est celui du repos terrestre, de la nature et de la liberté. Le chêne, majestueux et protecteur, symbolise par ailleurs l'hospitalité (Chevalier et Gheerbrant, 1973a : 348). Et

les fleurs violettes de lavande qui l'entourent viennent ajouter au plaisir des yeux celui des arômes, des senteurs de la campagne provençale. Campagne dont la beauté, le calme et le pittoresque ont charmé de grands peintres et écrivains comme Cézanne, Van Gogh, Giono, Pagnol, etc.

Tout bien considéré, malgré leur apparence de relative nouveauté d'espaces naturels maîtrisés, en dehors des sentiers battus des formes architecturales monumentales, ces illustrations que la nature offre au regard sont elles aussi assez stéréotypées. En effet, elles renvoient encore à des attributs que l'on connaît bien pour les trois pays : métonymie de la plage et de la mer pour la baignade au Portugal ; celle des tournesols pour le soleil et du taureau pour les corridas en Espagne ; et celle des fleurs de lavande pour les senteurs embaumées de Provence ou les parfums et les soins de beauté en France – ceux-ci en principe plus directement liés au commerce français qu'au tourisme proprement dit. Mais il est vrai que, pour l'invitation au voyage et aux vacances, si l'image de la côte du sud du Portugal est familière, ainsi que celle du taureau pour l'Espagne, les tournesols sont moins représentatifs de ce pays-là, ou encore peut-être le champ de lavande pour l'image extérieure du tourisme de la France²⁰, quoiqu'il soit typique de Provence et que celle-ci soit très touristique.

7. Conclusion

Les médias, y compris Internet, jouent un rôle majeur dans la construction et la circulation des images identitaires qui popularisent les lieux définitoires et emblématiques d'un pays. L'image rêvée, créée par les visuels des premières de couverture, se voit par ailleurs prolongée grâce aux cartes postales et aux photos souvenirs (voir Lanquart et Hollier, 1981 : 73). Ces icônes fonctionnent comme des prototypes, de bons représentants de la catégorie, mais également comme des stéréotypes du fait que la répétition les rend familiers. Aussi ces portions de réel en simplifient-elles la complexité, réduisant une perception large et changeante à quelques traits extrêmement schématisés, qui s'avèrent essentiels à la compréhension.

Les reproductions iconiques sont non pas simples ni autonomes, mais bien subordonnées à leur contexte, dans ce cas leur support, c'est-à-dire la couverture du guide qui fait qu'on les interprète comme des outils de promotion d'un lieu. Les informations « contenues » dans la première de couverture du guide touristique sont ainsi utilisées par le lecteur pour rétablir d'autres informations qui manquent et, en même temps, il est capable d'anticiper la suite.

Si les figures de rhétorique ont la fonction de rendre les productions linguistiques plus efficaces, il en est de même pour les icônes, qui sont fondamentales dans les stratégies de marketing, car elles peuvent rendre attirant ce qui en réalité pourrait être plutôt fade ou anonymisé. À travers les images photographiques, on a l'impression d'une grande vérité, « d'y être » en somme, ce qui peut aussi rendre le message « dangereux pour celui qui n'a pas les moyens de le dominer » (Cocula et Peyrouet, 1986 : 26). Cela est assez fréquent dans l'information médiatique. On sait, en effet, que les images tout comme les mots d'ailleurs ont un énorme pouvoir de manipulation.

Il nous semble qu'un travail diachronique serait avantageux, afin de voir de près une possible évolution dans les premières de couverture des guides touristiques. Une évolution qui, *a priori*, pourrait être analogue à celle subie au fil des ans par les premières de couverture des manuels de langue étrangère par exemple.

NOTES

1. Travail partiellement financé par le projet PR2009/0499 du ministère de l'Éducation espagnol et réalisé à l'Université de Berne. Une version préalable de cette recherche a fait l'objet d'un exposé au II^e Congrès luso-espagnol d'études francophones qui s'est tenu à Barcelone du 21 au 23 octobre 2009. Je remercie Manuel Bruña, Rosa M. Chaves et José D. de Almeida pour leurs précisions concernant l'identification de certaines représentations photographiques.

2. Au total, douze couvertures ont été prélevées (4 par pays concerné) sur le site commercial Amazon spécialisé dans la vente de livres (www.amazon.com) en octobre 2009. Elles appartiennent aux guides suivants : *Guide du Routard*, *Guide Vert*, *Lonely Planet*, *Rick Steves'*, *Eyewitness Travel* et *Guides Voir*. Étant donné que sur ce site sont disponibles seulement des ouvrages en anglais et en français, les guides de la France sont en anglais, et ceux de l'Espagne et du Portugal en anglais et en français. On a veillé ainsi au fait que les publications soient toujours destinées à un public étranger.

3. Chaque éditeur ou chaque collection montre sa propre idée de ce que doit être un guide. Mais, bien qu'elles soient conçues différemment, il y a une convergence certaine dans les différentes couvertures que nous analysons, en ce qu'elles visent à offrir tout l'éclat du pays. C'est le discours que l'on trouve à l'intérieur du guide qui fait la différence, le cas échéant, selon le public auquel il est destiné.

4. En ligne : <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm> (page consultée le 29 avril 2011).

5. « La médiocrité desservirait le guide », affirment Lanquart et Hollier (1981 : 62). Il n'est pas question, par exemple, de montrer le quartier industriel ou marginal d'une ville ; bien au contraire, on donne à voir des espaces rassurants où tout est ordonné et maîtrisé.

6. C'est l'imprimeur lyonnais Charles Estienne qui, en 1552, publia les deux premiers guides français : *La Guide* [sic] *des chemins de France* et *Les Fleuves du royaume de France* (Boyer et Viallon, 1994 : 54-55).

7. « Le client potentiel du tourisme est d'abord celui qui rêve de départ, d'une destination, d'une activité ludique » (Boyer et Viallon, 1994 : 4).
8. Il semble s'être inspiré en partie du modèle AIDA de la publicité : attention, intérêt, désir, achat.
9. Par exemple chez Lamy, Le Guern, Ruwet (voir Bonhomme, 2005a : 45-46) ; ou encore Ullmann, Jakobson (voir Nyckees, 1998 : 102).
10. « We do not look for (the analogues of) sentences, clauses, nouns, verbs, and so on, in images. We take the view that language and visual communication can both be used to realize the "same" fundamental systems of meaning that constitute our cultures, but that each does so by means of its own specific forms, does so differently, and independently ».
11. Il se trouve dans la province d'Almería.
12. En guise d'authenticité et d'idiosyncrasie, on rend hommage à la langue du pays concerné. On a ainsi, pour la France, *châteaux, cafés* dans la liste de mots en anglais, et, pour l'Espagne, *tapas, fiestas, flamenco* dans les listes en français et en anglais, même si lesdits mots circulent habituellement dans les langues emprunteuses.
13. Nazaré est une ville qui se trouve dans le « district » de Leiria.
14. La succession de mots clés saupoudrés de petites images est exclusive de la collection Eyewitness Travel Guides (version anglaise) et Guides Voir d'Hachette (version française).
15. *Fiesta* est un mot polysémique qui renvoie à la *fiesta nacional*, c'est-à-dire les « corridas de taureaux », mais aussi à des kermesses populaires et des festivités traditionnelles.
16. Consuegra se trouve dans la province de Tolède.
17. Cetaureau est une silhouette conçue à l'origine par le groupe Osborne comme panneau pour la publicité d'un de ses spiritueux. Maintenant, il ne porte plus de marque, bien que tout Espagnol soit capable de l'y associer, et est devenu presque une icône obligée du label Espagne. Il se trouve bien visible sur des collines, le long de routes très fréquentées.
18. Il semblerait que certains produits touristiques devant convenir perpétuellement à la clientèle ont « une vie » et « une mort » (Lanquart et Hollier, 1981 : 20) ; raison pour laquelle les campagnes publicitaires axées sur le soleil et la mer appartiennent au passé dans le cas de l'Espagne. Cela ne serait pas dû à la lassitude, mais à un besoin de se différencier des autres pays méridionaux qui peuvent, eux aussi, offrir des plages. À ce sujet, on peut consulter le document *La Stratégie touristique de l'Espagne*. En ligne : http://www.tourismes.info/dossiers/IREST_Espagne.pdf (page consultée le 29 avril 2011).
19. Enquête réalisée auprès d'une trentaine d'étudiants universitaires de lettres. Deux questions leur ont été posées : 1) *Que voyez-vous ?* et 2) *Comment interprétez-vous ce que vous voyez ?*
20. Tout au moins, les enquêtes que nous avons effectuées l'attestent.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BACRY, P. [1992] : *Les Figures de style*, Paris, Belin.
- BAIDER, F., M. BURGER et D. GOUTSOS (dir.) [2004] : *La Communication touristique*, Paris, L'Harmattan.
- BARTHES, R. [1964] : « Rhétorique de l'image », *Communications*, n°4, 40-51.
- BONHOMME, M. [1998] : *Les Figures de style*, Paris, Seuil ;
 ——— [2003] : « L'éloge de la ville : rhétorique d'une plaquette touristique sur Berne », dans P. Marillaud et R. Gauthier, *Les Langages de la ville*, Toulouse, CALS, 13-21 ;
 ——— [2005a] : *Pragmatique des figures*, Paris, Champion ;
 ——— [2005b] : « Peut-on parler de métonymie iconique ? », dans S. Badir, et J.-M. Klinkenberg, *Figures de la figure. Sémiotique et rhétorique générales*, Limoges, Pulim, 215-228 ;
 ——— [2006] : *Le Discours métonymique*, Berne, Peter Lang.
- BONHOMME, M. et G. LUGRIN [2008] : « Interprétation et effets des figures visuelles dans la communication publicitaire : le cas de la métonymie et de la métaphore », *Studies in Communication Sciences*, vol. 8, n° 1, 237-258.
- BOYER, M. et P. VIALON [1994] : *La Communication touristique*, Paris, PUF.
- BUFFON, B. [2002] : *La Parole persuasive*, Paris, PUF.
- CHEVALIER, J. et A. GHEERBRANT [1973a, b ; 1974c, d] : *Dictionnaire des symboles*, 4 vol., Paris, Seghers.
- COCULA, B. et C. PEYROUTET [1986] : *Sémantique de l'image*, Paris, Delagrave.
- DURAND, J. [1970] : « Rhétorique et image publicitaire », *Communications*, n°15, 70-95.
- GERVEREAU, L. [2000] : *Les images qui mentent. Histoire du visuel au XX^e siècle*, Paris, Seuil.
- HOUEBINE, A.-M. [1994] : « Convergence. Divergence. Périphérie », *Travaux de linguistique et de sémiologie*, n°5-6, 47-51.
- JOLY, M. [(1994) 2000] : *L'Image et les Signes*, Paris, Nathan/HER.
- JOUBERT, J. [1994] : *Carnets*, tome 1, Paris, Gallimard.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. [2004] : « Suivez le guide ! Les modalités de l'invitation au voyage dans les guides touristiques : l'exemple de l'« île d'Aphrodite » », dans F. Baider, M. Burger et D. Goutsos (dir.), 133-150.
- KRESS, G. et T. van LEEUWEN [(1996) 2006] : *Reading Images. The Grammar of Visual Design*, Londres, Routledge.
- LANQUART, R. et R. HOLLIER [1981] : *Le Marketing touristique*, Paris, PUF.
- LÓPEZ DÍAZ, M. [2002] : « L'interdépendance du texte et de l'illustration ou comment la publicité forge des histoires », *Semiotica*, vol. 142, n°1-4, 125-152 ;
 ——— [2004] : « La stéréotypie culturelle dans l'enseignement-apprentissage du FLE », *Bulletin de l'association des professeurs de français de Galice*, n°1, 73-89.
- LUGRIN, G. [2004] : « La construction des icônes identitaires des lieux touristiques : Chypre dans les publicités touristiques de langue française », dans F. Baider, M. Burger et D. Goutsos (dir.), 151-172.
- NYCKEES, V. [1998] : *La Sémantique*, Paris, Belin.
- PASTOUREAU, M. [2007] : *Dictionnaire des couleurs de notre temps. Symbolique et société*, trad. par N. Petit, Paris, Bonneton.
- VIALON, P. [2004] : « La Méditerranée au risque de la communication touristique », dans F. Baider, M. Burger et D. Goutsos (dir.), 191-214.

TEMPS NARRATIF, TEMPS DIALECTIQUE

UNE ÉTUDE D'UN PANNEAU DE MAX BECKMANN¹

ANNE BEYAERT-GESLIN

Le tableau peut être tout entier contenu dans le champ du regard, mais il ne se donne pourtant pas en une seule fois, car le regard suit toujours « les chemins qui lui ont été ménagés », selon l'expression de Paul Klee ([1956] 1999 : 37). Si l'usage veut donc qu'on lui associe le terme de *contemplation*, qui convient aussi à la perception du paysage, un peu d'attention suffirait à montrer que le tableau résiste à toutes les exigences de la contemplation. Celle-ci suppose à la fois une extension du champ et une intensité de la perception, ce qui détermine une stratégie englobante soucieuse de totalisation². L'intensité à la fois cognitive et affective ainsi engagée occasionne en outre un déplacement de l'accent entre la source et la cible, une accentuation de la présence qui produit ce « surcroît » qu'observe Marion (2001). La contemplation suppose enfin une immobilisation du regard concentré sur cet espace séparé du monde. Or, tous ces présupposés de la contemplation – les critères tensifs qui déterminent la totalisation, l'accentuation de la présence et l'immobilisation du regard – peuvent être déjoués par ce qui s'impose comme une *intention du tableau* et suscite un changement d'échelle du regard du global au local et une mise en mouvement. Loin de se soumettre d'emblée à une visée totalisante, l'énonciation picturale s'avère toujours fragmentaire parce qu'un producteur a préparé et précisément aspectualisé le parcours du regard de l'observateur. Si cette tension entre deux échelles – celle de la totalité et celle du fragment – peut être tenue pour un lieu commun de l'énonciation picturale, il reste que chaque époque revisite cette rupture et propose de construire autrement la temporalité.

Cet article propose d'examiner une œuvre majeure de Max Beckmann, le panneau *Tod* de 1938³, qui rénove la conception

de la temporalité en la situant relativement à la distanciation (*Verfremdung*) de Brecht. Les prémices de ce procédé qui appartient à l'épistémologie des années 1930 sont exactement contemporaines de notre œuvre puisque ses premières mentions remontent à 1936. En première approximation, la distanciation prend acte d'une fonction métadiscursive de l'énoncé qui, dans un effort réflexif, se commente lui-même. Brecht a patiemment argumenté ce procédé qu'il affine à maintes reprises. La plus parlante de ses descriptions est formulée dans cette invitation faite au comédien à « montrer qu'il montre »⁴, une invitation qui pourrait tout aussi bien être adressée à la peinture, conviée à récuser la transparence et à s'afficher comme une représentation. Mais, au-delà de cette réflexivité, la distanciation implique aussi certains procédés rhétoriques dont l'étude sémiotique reste encore à faire. Au demeurant, les références à ces procédés sont profuses et, à côté des théories théâtrales, s'attachent parfois à la peinture. Ainsi, dans un texte consacré aux tableaux de Breughel l'Ancien, Brecht décrit par exemple diverses ruptures d'isotopie, ponctuelles ou systématiques, qui interfèrent dans le cours du récit et redirigent le sens convenu (1970 : 70-73). Les mêmes interférences sont à l'œuvre dans le panneau de Beckmann qui porte, nous semble-t-il, le procédé de la distanciation à son plus haut point de perfection. Au lieu d'être entraînés par le mouvement du regard qui transforme la juxtaposition en succession⁵, les divers éléments distribués dans le champ du tableau se prêtent à un mouvement dialectique. La distanciation permet ainsi d'interrompre le cours du récit, de défaire la *storia* pour renouveler la temporalité et rénover la *semiosis*.

Pour nous concentrer sur ce procédé de fragmentation inédit, il faudra laisser dans l'ombre certaines propriétés essentielles



Max Beckmann, *Tod*, 1938, huile sur toile, 121 x 176,5 cm. © Succession Max Beckmann / SODRAC (2011).

de la peinture, à commencer par le fait que le panneau *Tod* (mort) provient d'une œuvre en deux parties, un diptyque désynchronisé, dont le pendant, le panneau *Geburt*⁶ (naissance), aux dimensions identiques et à la composition symétrique, fut peint l'année précédente. De même, certains traits emblématiques de la peinture de Beckmann seront obliés : les contrastes vectoriels, les figures renversées auxquelles nous nous sommes attachée par ailleurs (Beyaert-Geslin, 2008b) et surtout la mise en abyme de la représentation par une iconographie théâtrale qui, prenant ses distances vis-à-vis du naturalisme, tend à rejoindre le tragique et le comique dans le grotesque pour autoriser la représentation de la violence tout en invitant à ne pas y croire. Nous tâcherons de procéder avec méthode et de nous concentrer sur la description de cette temporalité dialectique.

Topologie, éidétique et chromatisme

En toute première approximation, l'étude des catégories topologiques permet d'homologuer la catégorie spatiale /vertical versus horizontal/ avec le contenu /vie versus mort/ pour constituer un système semi-symbolique élémentaire. Mais cette première correspondance semble dès l'abord réductrice, car l'orientation verticale commande ici deux directions, la tête des actants étant dirigée vers le haut ou vers le bas pour produire ces renversements caractéristiques de l'œuvre de Beckmann. Les trois personnages situés dans le quart gauche en bas du tableau (que nous appellerons le veilleur et les soignants) sont présentés la tête en haut alors que les trois personnages symétriques, placés dans le coin opposé, en haut à droite, ont la tête

en bas. La catégorie que forment les *verticalités ascendante et descendante* génère en outre un troisième terme, le couple enlacé en diagonale en bas à droite auquel répondent, sur le même principe de symétrie, deux figures disposées dans le coin opposé, qui exemplifient une forme de médiation alternative, un actant manifestant cette direction descendante, mais se présentant cul par-dessus tête.

L'organisation topologique recoupe celle des couleurs. Les axes verticaux opposés tendent à scinder le tableau en deux bandes horizontales délimitées par un fond bleu (en haut) et un fond vert (en bas), et s'opposant sous un rapport *cernant/ cerné* aux plages jaunes. Légitimées par la figure des cierges, ces plages intercalaires constituent une scène centrale en haut et deux cercles jaunes en bas, mais projettent également divers éclats jaunes. Le jaune faisant contraste avec le bleu, il permet de marquer le centre et son intensité corrobore ce privilège du centre dans la perception. Or, jaune et bleu ne sont pas des complémentaires – la couleur complémentaire du bleu est l'orange, réparti du reste sous forme de petites plages –, mais des *contraires*, car ils sont les couleurs les plus proches du noir⁷ et du blanc et recoupent l'opposition clair/sombre. La différence tonale s'associant aux propriétés des couleurs dans la perspective aérienne, elle permet d'organiser une profondeur fragmentée constituée de plans bien séparés. En suggérant un recouvrement du bleu dans la partie basse, le jaune introduit en outre une couleur secondaire, le vert⁸. Celle-ci ménage un contraste clair/sombre et répand l'isotopie morbide sur le corps de la morte et tout autour du cercueil.

Si l'organisation chromatique tend à scinder l'espace en deux parties, une plage bleue et une plage verte, le jaune déstructure cette organisation par une tension centre/périphérie. L'emplacement du centre, légèrement décalé à gauche, est indiqué par deux cierges symétriques, mais surtout par le tracé des lignes obliques rayonnantes en haut. Ces diagonales tendent à creuser l'espace supérieur en inversant les dispositions de la perspective de la Renaissance qui, dans ses représentations de l'espace, structurent de ses fuyantes le sol plutôt que le ciel.

En « arrondissant » l'espace, ces fuyantes aériennes participent à un dispositif figural qui confirme la centration. En effet, lorsqu'on suit la courbe des corps enlacés en bas à droite, la ligne du sol sous les pieds des trois personnages en haut à droite, puis le tracé arrondi qui ferme le tableau en haut à gauche et, enfin, le bras de la soignante assise en bas à gauche, l'espace figural se stabilise en un *ovale*. Si la partition chromatique souligne le bord rectangulaire du tableau, l'organisation figurale estompe donc cette orthogonalité en procédant au « rabotage » des coins. À nouveau, un peu d'attention suffit à vérifier la complexité du dispositif. Les coins supérieurs et inférieurs sont traités différemment. En haut, deux dispositifs de hachures empruntant des sens opposés tendent à « boucher », à fermer les coins alors que, dans la partie basse, l'ovale maintient les coins ouverts. Ces *coins ouverts* s'opposant aux *coins fermés*, le tableau se stabilise dans une verticalité descendante. Arrondi en haut, orthogonal en bas, il semble peser sur la ligne de terre, porté vers le bas par sa gravité.

La description s'affinant, elle oblitère l'organisation binaire de l'espace qui s'organise de plus en plus à partir du centre en déployant une sorte de couronne funèbre de figures autour de la défunte. Dans cette opposition centre/périphérie, le cercueil rectangulaire et le bord orthogonal du tableau construisent une rime plastique qui active une tension à la fois centrifuge, pour disperser les figures, et centripète, pour les assembler autour du cercueil. Ainsi le cercueil s'impose-t-il comme un « foyer », produisant cet « effet de tirage » décrit par Claudel (1946)⁹. La femme mise en bière prend le contrôle de la textualité et c'est autour d'elle que s'organise désormais la ronde figurative et sémantique. Pour apprécier le détail des figures ainsi déployées, le mieux serait sans doute de poser le tableau par terre, comme on le ferait d'une toile de Pollock, et de tourner autour pour le lire à partir du bord ou « à partir de la marge » comme le réclame le tableau éponyme de Klee¹⁰, *Ad marginem*, dans lequel Louis Marin (1988 : 66) voit un puits quadrangulaire.

Cette tension centrifuge/centripète donnée par la spatialisation des figures se trouve du reste corroborée par l'énergie

spatialisante de la couleur parce que les couleurs chaudes, en renvoyant la lumière, engagent la perception dans un mouvement excentrique, alors que les couleurs froides qui l'absorbent instaurent un mouvement concentrique. L'énergie du jaune est rayonnante, celle du bleu, « resserrante ».

Le débordement sémantique

Nous avons observé un dépassement de la structure binaire par des interventions vectorielles ponctuelles et des pondérations chromatiques déstructurantes. Ce dépassement se produit également dans l'iconographie qui, au lieu de réconcilier les contraires comme le voudrait le discours mythique (Lévi-Strauss, 1962), introduit des perturbations occasionnant un « débordement » sémantique. Chaque fois, les termes contraires sont exemplifiés. Les deux groupes de gauche, en haut et en bas, se laissent décrire respectivement comme des bêtes et comme des humains (un homme et une femme) : ils introduisent la polarité et un principe de tri des valeurs avec lequel les autres groupes, qui pratiquent le mélange, font contraste. Certes un tableau ne prescrit aucun sens de lecture *a priori*, mais il n'est sans doute pas anodin que ces termes fondateurs soient posés à gauche, ce qui correspond au commencement du texte dans le sens de lecture occidentale. Ils tiennent lieu d'iconographie de base disponible pour diverses mises en forme syntaxiques et sémantiques.

L'iconographie mobilise à chaque fois les mêmes catégories sémantiques, les sèmes /homme/ et /bête/ et les sèmes /masculin/ et /féminin/. Il s'agit d'un principe discret et affirmé, exemplifié et aussitôt débordé par les hybridations. La figure centrale du veilleur peut être identifiée à un homme (cheveux courts) ou une femme (une robe), mais elle devient un monstre si l'on fait le compte de ses six ou sept pieds... Et il en va ainsi tout autour de la défunte, où le déploiement figuratif apparaît comme une tentative d'épuisement du paradigme.

L'ange, figure emblématique des termes neutres pour les sémioticiens, serait effectivement une atténuation des sèmes /masculin/ et /féminin/ si un corps velu d'animal, surmontant de grandes pattes, de même qu'un sexe masculin bien visible n'introduisaient une nouvelle complexité sémantique. L'opposition homme/bête est elle aussi mise en défaut par la participation d'êtres hybrides, *termes complexes* qui conjoignent humanité et animalité. Pour toutes ces figures, la logique catégorielle est donc mise en cause, chacun des termes de la catégorie se trouvant discrétisé puis associé à un sème étranger. Il s'agit donc de convoquer les sèmes non pas isolément (/masculin/ ou /féminin/, /humain/ ou /animal/), mais en faisant encore ré-

sonner une catégorie fondamentale. Les catégories sont brisées, rendues à l'état de fragments qui, en suivant l'intentionnalité de l'énonciateur, dérivent non pas vers le contraire qui les attire, mais vers un autre fragment qui permet de reconfigurer les possibles. L'intentionnalité qui fait ainsi dériver les fragments s'oppose avec entêtement à la force d'un courant qui ramène toujours à la catégorie logique, à l'usage, aux modèles cognitifs et au sens commun. La fragmentation permet ainsi de déjouer le sens convenu pour renouveler la signification.

Ce qu'on a qualifié de dérivation (voir Deleuze) peut recevoir différentes qualifications qui s'acquittent des catégories constitutives pour décrire les relations autorisant l'invention sémantique. Le veilleur est un monstre obtenu par démultiplication des traits humains. Le couple de droite juxtapose les deux termes de la catégorie, un humain et un poisson. Les choristes en costume auraient l'air d'humains à peu près normaux si leurs visages n'associaient la face et le profil sous la forme du *mélange perceptif* popularisé par Picasso. À côté d'eux, une grosse tête plus ou moins humaine surmonte deux pattes animales : c'est un raccourci. L'ange est une neutralisation des sèmes /masculin/ et /féminin/, mais aussi un mélange humain-bête. Au demeurant, les mêmes *valeurs* sont donc mises en jeu pour chaque occurrence, mais le mélange des traits sémantiques procède d'opérations différentes : l'*emballage* sémantique à l'intérieur de la même catégorie (le veilleur), la *fusion* en un seul actant (l'ange), la *séparation/association* en deux actants (le couple femme-bête), le *mélange perceptif* (les choristes) ou le *raccourci* (la tête humaine à pieds de bête). Il s'agit donc de poser et d'exemplifier les valeurs séparément et, en même temps, de les confondre comme au carnaval ou comme dans les rites magiques décrits par Mauss¹¹. La confusion fait référence d'ailleurs aux quatre similitudes décrites par Foucault ([1966] 2007 : 32) : la *convenance* (*convenientia*, similitude par contact), l'*émulation* (*aemulatio*, similitude à distance), l'*analogie* et la *sympathie*. Mais, au-delà de ces procédures d'assimilation, il convient de souligner la nature structurale de cette organisation où, comme l'a montré Lévi-Strauss (1962), plus que les termes eux-mêmes, importent les relations qui articulent métaphores (ressemblances) et métonymies.

Un regard attentif révèle en effet certaines connivences intimes entre les ordres de sens séparés, entre l'iconographie et le chromatisme en l'occurrence. Parce que jaune et bleu sont des contraires, leur relation se conçoit comme une *ressemblance négative* comparable à celle qui oppose le masculin et le féminin, l'humanité et l'animalité. Mais le rapport du jaune et du

vert est également métonymique parce que le jaune est une partie du vert, comme l'animalité constitue une partie de l'ange. Les valeurs étant exposées, chaque nouvelle figure exemplifiée devient, pour l'observateur, le lieu d'une investigation pour assembler les valeurs et mettre au jour l'opération qui les met en relation, ce qui procure une sorte de plaisir taxinomique. L'énonciation fragmentaire pratiquée par Beckmann consiste à exemplifier les catégories et à séparer leurs termes fondateurs pour briser la logique catégorielle, retourner les fragments du sens logique et les faire dériver.

Il en va des couleurs comme des catégories sémantiques qui, elles aussi, témoignent d'attirances mutuelles théorisées par Eugène Chevreul au XIX^e siècle. Les complémentaires s'attirent pour constituer un principe harmonique (l'harmonie grise) et se complètent même l'une l'autre en synchronie et en diachronie par ces phénomènes appelés contrastes simultané et successif. Ainsi, qu'on convoque des couleurs ou des sèmes, on brise pareillement des rapports convenus, fussent-ils entérinés par la logique ou par la perception, en laissant certaines connivences en arrière-plan, dans la mémoire du discours. En effet, un fragment conserve toujours la mémoire d'une double rupture, vis-à-vis de la totalité brisée et des autres fragments. Le détachement du fragment fait donc résonner tous les liens de parenté qui habitent la mémoire du discours. En ce sens, l'énonciation fragmentaire met en œuvre une rhétorique tropologique au sens où, puisant dans un système de valeurs entérinées, elle met en tension les formes nouvelles actualisées par le discours et les formes canoniques conservées selon le mode d'existence potentiel. L'imagerie nouvelle remobilise l'imagerie convenue.

La reconnaissance et la découverte

Ainsi conçue, cette iconographie parfois qualifiée de « sur-réalisante »¹² n'est pas sans évoquer la mythologie d'un Picasso qui, lui aussi, introduit dans ses tableaux des êtres fantastiques. Loin d'être anodine, la comparaison permet de saisir l'importance de l'énonciation fragmentaire pour le renouvellement du sens. En effet, Picasso expose une *mythologie partagée* constituée de figures stabilisées et sémantisées : le Minotaure, par exemple, mais aussi ces motifs culturels empruntés aux chefs-d'œuvre de la peinture, Don Quichotte, l'Infante des *Ménines* ou *L'Enlèvement des Sabines*, qui restent identifiables comme tels en dépit des déformations et témoignent simplement de la polyphonie sémantique du motif¹³. Beckmann¹⁴ élabore en revanche une *mythologie personnelle* à partir d'un assemblage de traits sémantiques repérés, préférant aux motifs déjà sémant-

tisés des figures isolées qui, mises en relation, produiront une nouvelle signification. Avec Carl Einstein, nous pourrions voir dans ce funeste cortège qui chemine autour de la morte des « processus hallucinatoires intérieurs » (1985 : 576) qui, comme le mouvement de la pensée, fonctionnent par association de fragments se suivant les uns les autres. Pour notre étude, il convient surtout de souligner que la différence entre les deux mythologies fait apparaître la notion de nouveauté et révèle un écart entre la temporalité de la *reconnaissance* et celle de la *découverte*.

Le noir, opérateur de monstruosité

Mais laissons de côté cette première voie, celle de l'innovation sémantique, pour revenir un moment à la dimension chromatique. Notre description des couleurs serait incomplète si elle omettait la couleur noire qui permet de faire le lien entre une lecture figurative et une lecture plastique¹⁵.

Pour commencer, notons que le noir introduit ici une similitude par *sympathie* parce qu'il assimile les formes, ou plus exactement parce qu'il

[...] attire les choses les unes vers les autres par un mouvement extérieur et visible, [et] suscite en secret un mouvement intérieur, un déplacement des qualités qui prennent la relève les unes des autres. (Foucault, 2007 : 38)

Omniprésent dans les tableaux de Beckmann, il intervient à la fois sous forme de cerne, de plage et d'ombre propre. En tant que cerne, il confirme le statut de figure et l'existence de la figure à laquelle il appartient perceptivement. Il délimite ainsi toutes les figures en faisant une exception pour les plages chromatiques du décor¹⁶. Chaque fois, ce *contour épais* accentue le contraste de la *figure* sur le fond et permet ainsi de la détacher pour en faire un plan séparé. Le noir découpe ainsi une *imagerie* sombre qui apparaît « devant » le fond coloré en concourant à la « dénaturalisation » des scènes. Une telle opposition du clair et du sombre ne saurait être assimilée à l'opposition historique clair/obscur. Le clair-obscur est une organisation spatiale qui fait disparaître le fond du tableau dans l'ombre, alors que celui-ci est traité au contraire comme un aplat coloré, l'ombre étant réservée aux figures. En somme, le noir n'est pas seulement de l'ombre, mais se trouve utilisé dans ce cas comme une couleur. Cerne, ombre ou plage, il s'affirme non seulement comme un outil de l'énonciation visuelle qui permet de différencier les plages, mais aussi comme une couleur qui, en s'appropriant chacune des figures, y introduit sa dramaturgie, sa dysphorie et assume son opposition à une autre couleur. Contour hypermodalisé, le noir

« saisit » alors fermement les figures et participe à la construction d'une temporalité très caractéristique.

Une peinture peut faire l'objet d'une lecture figurative qui met à distance la plasticité ou d'une lecture plastique qui met entre parenthèses le contenu des figures (Beyaert-Geslin, 2010). Au demeurant, tous les tableaux autorisent ce jeu de modalisation existentielle actualisation/potentialisation, car les éléments texturaux peuvent être intégrés dans la continuité de la lecture figurative ou en être extraits, ce qui produit une désintégration des figures. Or, dans le tableau de Beckmann, il n'est pas si aisé de mettre le contenu plastique ou figuratif entre parenthèses, en raison d'une utilisation idiosyncrasique de la peinture qui renvoie avec insistance à la main du peintre, comme elle fait hésiter entre les différents statuts du noir. Les cernes noirs renvoient-ils à des ombres propres (comme sur la grosse tête montée sur pattes) ou à la matérialité du trait ?

Cette hésitation n'est pas sans conséquence sur la temporalité de la lecture. En effet, une ligne fait toujours circuler le regard, lui indiquant même un point d'entrée et de sortie, comme l'a souligné Matisse ([1982] 1992 : 66). D'abord gestualité, elle se libère du geste qui l'a engendrée pour se stabiliser dans la textualité. Lorsque la ligne forme un contour et circonscrit une figure, le regard s'arrête sur la figure ainsi débrayée, mais il « chevauche » cette ligne et progresse dans la profondeur si la ligne s'en affranchit. Dans ce cas, la ligne le remet en action. Selon que la ligne est un contour ou une « ligne libre », le regard affronte donc des moments critiques qui l'obligent à se rediriger et aspectualisent son parcours.

Dans le panneau de Beckmann, le pantalon des choristes arrête le regard parce qu'il constitue une plage continue, une figure sans aspérité, alors que les fines délinéations qui constituent les cernes de la robe de la femme enlacée à droite le feront au contraire circuler, l'invitant à scruter l'intimité texturale. Confondu, égaré par les différents statuts du noir, le parcours du regard est modalisé et aspectualisé par l'hésitation entre la lecture figurative et la lecture plastique. Il hésite sans cesse entre saisies globale et locale, l'arrêt et la circulation, selon que le noir décrit une figure ou renvoie au geste du peintre.

Conclusion

Nous avons vu comment l'énonciation fragmentaire permettait de renouveler la signification en dissociant les catégories convenues pour inventer d'autres associations sémantiques. Il en va de même des couleurs qui, parce qu'elles conservent en mémoire des rapports routiniers amorcés par des questions

d'harmonie et confirmés par l'usage, constituent toujours une énonciation fragmentaire marquée par le souvenir d'une attirance perdue.

L'énonciation fragmentaire aspectualise le parcours du regard par l'alternance des séquences de reconnaissance et de découverte qui accélèrent ou ralentissent le rythme de la lecture. Cette voie sémantique qui se laisse décrire à partir des modes d'efficiences de Zilberberg (2006) doit cependant être complexifiée, car l'hésitation entre le figuratif et le plastique vient aussi modaliser la lecture en confondant les formes : telle forme noire est-elle une excroissance monstrueuse (niveau figuratif) ou une tache renvoyant au geste du peintre (niveau plastique) ? L'observateur entraîné par le jeu taxinomique est certes incité à voir, mais ce *vouloir voir* bute sur un *ne pas pouvoir voir*, sur cet indécidable qu'on observe, sous des formes nécessairement indécises et variables, dans l'art d'aujourd'hui (Saint-Gelais, 2008). La modalisation/démodalisation du regard apparaît avec la plus grande acuité avec les figures animales, situées en haut à gauche, qui accumulent tous les empêchements. Il faudrait commencer par retourner ces monstres pour, sinon les identifier, du moins les spatialiser, car celui de gauche est cul par-dessus tête et celui de droite semble ne pas avoir de tête du tout... Mais il resterait un second empêchement : ils sont intégralement traités en noir, ce qui en fait des monstres au sens figuratif et, au sens plastique, des êtres totalement inouïs. À ce stade du parcours, la quête figurative ne consiste plus à accompagner l'énonciation fragmentaire, le mouvement de l'interprétation accompagnant celui de la production ; il faut désormais inventer un plan d'expression au-delà du visible, une forme dans l'informe en utilisant les données et les opérations mises en mémoire comme on le ferait d'instructions de montage.

Parce qu'elle convoque des formes mémorisées, le souvenir d'une totalité, l'énonciation fragmentaire permet à l'observateur, non pas de « suivre le chemin ménagé dans le tableau » (Klee, 1999 : 18), mais de continuer le chemin et d'inventer un plan d'expression. Cette énonciation fragmentaire prise en compte, de même que la possibilité de puiser dans des répertoires qui sont des systèmes de rapports avant d'être des systèmes de formes, il resterait à convenir que les tableaux ne sont eux-mêmes que des fragments d'une totalité perdue, mais conservée en mémoire, que nous pouvons toujours retrouver lorsque nous les quittons ou fermons les yeux pour nous en souvenir et faire jouer ensemble tous les fragments dispersés.

NOTES

1. Une version abrégée de cet article a été présentée lors du Congrès de l'Association française de sémiotique à Lyon, le 3 décembre 2010. La réflexion sur l'œuvre de Max Beckmann a été engagée lors du colloque *Les Seuils du figuratif* (semi-symbolisme 2), Université de Sienne-Université Paris 8, à Sienne, le 11 novembre 2008 par une communication intitulée « Les avatars d'une catégorie topologique : le haut, le bas et la figure renversée ».

2. Pierre Ouellet (2000) et Jacques Fontanille (1999) ont tous deux décrit cette stratégie de la contemplation, le premier se fondant sur les critères kantien de qualité et de quantité et le second, sur les critères tensifs d'intensité et d'étendue.

3. *Tod*, 1938, huile sur toile, 121 x 176,5 cm. Nouvelle Galerie nationale, Berlin.

4. Voir notamment B. Brecht (1970 : 64-65) et cet extrait qui précise : « Montrez que vous montrez ! Que les multiples attitudes / Que vous montrez en montrant comment les hommes se comportent / Ne vous fassent pas oublier l'attitude du démonstrateur » (1966 : 197).

5. Cette conversion de la spatialité en temporalité et de la juxtaposition en succession s'appuie sur un mouvement décrit par Klee (1999 : 38) : « Pour s'ajuster à un nouveau fragment, [l'œil] doit abandonner l'ancien. Il finit par s'arrêter et poursuit son chemin, comme l'artiste ».

6. *Geburt*, 1937, huile sur toile, 121 x 176,5 cm, Nouvelle Galerie nationale, Berlin.

7. Le bleu contient toujours du noir, observe Goethe dans son *Traité des couleurs*.

8. Bleu, jaune, orange, vert, rouge pour la couronne de fleurs ; le tableau réunit toute la gamme chromatique et s'égale dans le gris, cette « addition grise » attestant de l'harmonie de cette composition chromatique.

9. Cette tension entre le bord et le centre anticipe la tension que produirait un cadre pour Claudel : « Du fait du cadre, il y a un centre qui résulte de l'intersection des deux diagonales. Et l'art du peintre est de provoquer l'œil du spectateur à un report, à une discussion entre ce centre géométrique donné et celui qui, par le fait de la couleur sans doute et du dessin [...] résulte de la composition, un centre, je devrais dire plutôt un foyer, créant un tirage, un appel commun venant de l'intérieur et adressé à tous les objets divers que le cadre oblige à faire quelque chose ensemble » (1946 : 147).

10. Paul Klee, *Ad Marginem*, 1930, aquarelle et encre sur carton, 43,5 x 33 cm, Bâle, Kunstmuseum.

11. « La magie implique une confusion d'images sans laquelle, selon nous, le rite même est inconcevable. De même que sacrifiant, victime, dieu et sacrifice se confondent, de même magicien, rite et effet de rite donnent lieu à un mélange indissociable », observe Mauss (1960 : 55-56).

12. C'est plus particulièrement à partir du séjour parisien, en 1930, que Beckmann introduit ces « motifs surréalisants » qui ressortissent à un « irréalisme » ou à un « symbolisme ». Voir à ce sujet Ottinger (2003).

13. « Le motif est déjà polyphonique, un élément d'une mélodie intervenant dans le développement d'une autre et faisant contrepoint », explique Deleuze (dans Deleuze et Guattari, 1991 : 180).

14. Dans « Sur ma peinture », il évoque la kabbale, ce qui ne l'empêche pas de construire une mythologie par assemblage de traits sémantiques.

15. Beckmann a souligné la dualité chromatique de ses tableaux qu'il décrit plutôt à partir d'une polarité axiologique noir/blanc. « Toutes

ces choses m'assaillent comme la vertu et le crime, en noir et blanc. Oui le noir et le blanc sont les deux éléments auxquels j'ai affaire [...]. Une seule de ces couleurs serait beaucoup plus simple et beaucoup plus nette, mais elle serait alors inexistante. C'est pourtant le rêve de beaucoup de gens de ne vouloir voir que le blanc, le blanc pur, ou bien le noir, le noir laid et destructeur. Personnellement, je ne peux me réaliser que dans les deux éléments à la fois » (2003 : 378-379).

16. Edeline a affiné la sémiotique de la ligne : « Le cerne est un contour épais. Ligne désignera un concept, *i.e.*, l'idée d'un tracé immatériel sans épaisseur, d'origine phénoménale, alors que le trait sera une ligne matérialisée par une technique graphique déterminée, dans une image technique par l'homme (ou la machine) » (2008 : 191).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BECKMANN, M. [2003] : « Sur ma peinture », Catalogue de l'exposition *Max Beckmann, un peintre dans l'histoire*, Musée d'art moderne, Paris, Éd. du Centre Pompidou.
- BEYAERT-GESLIN, A. [2003-2004] : « Texture, couleur, lumière et autres arrangements de la perception », *Protée*, vol. 31, n° 3, 81-90 ;
- [2008a] : « De la texture à la matière », *Protée*, vol. 36, n° 2, 101-110 ;
- [2008b] : « La figure renversée. Semi-symbolisme et signification spatiale », *E/C*. En ligne : www.ec-aiss.it (page consultée le 3 mai 2011). Repris en 2009 dans *Research Journal of the Iranian Academy of Arts*, vol. 3, n° 12, 95-111 ;
- [2010] : « Espace du tableau, temps de la peinture », prépublications du Séminaire intersémiotique de Paris, *Nouveaux Actes Sémiotiques*. En ligne : <http://revues.unilim.fr/nas/document.php?id=3216> (page consultée le 3 mai 2011).
- BRECHT, B. [(1935-1939) 1970] : « L'effet de distanciation dans les tableaux narratifs de Breughel l'Ancien », *Considérations sur les arts plastiques*, Paris, L'Arche, 70-73 ;
- [(1934-1941) 1966] : « De l'imitation » et « Montrez que vous montrez », *Poèmes IV*, Paris, L'Arche ;
- [(1948) 1970] : *Petit Organon pour le théâtre*, Paris, L'Arche.
- CLAUDEL, P. [1946] : *L'œil écoute*, Paris, Gallimard.
- DELEUZE, G. [(1981) 2002] : *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Seuil ;
- [2002] : « Faille et feux locaux », *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 217-225.
- DELEUZE, G. et F. GUATTARI [1991] : *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit.
- EDELINE, F. [2008] : « Sémiotique de la ligne », *Studies in Communication Sciences*, vol. 8, n° 1, 189-214.
- EINSTEIN, C. [1985] : « Probleme heutiger Malerei », *Werke, 1929-1940*, tome 3, Vienne et Berlin, Medusa, 576-582.
- FLOCH, J.-M. [1985] : *Petites Mythologies de l'œil et de l'esprit. Pour une sémiotique plastique*, Paris, Hadès-Benjamins.
- FONTANILLE, J. [1999] : *Sémiotique et Littérature*, Paris, PUF.
- FOUCAULT, M. [(1966) 2007] : *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.
- GANDELMAN, C. [1984] : « Das Symbol der "verkehrten Welt" im Werk Max Beckmanns », texte de la conférence prononcée lors du symposium Max Beckmann organisé par la ville de Cologne, 15-16 mai, 9-14.
- GOETHE, J.-W. [1993] : *Traité des couleurs*, Paris, Éd. Triades.
- KLEE, P. [(1956) 1999] : *Théorie de l'art moderne*, Paris, Denoël.
- LÉVI-STRAUSS, C. [(1962) 2009] : *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- MARIN, L. [1988] : « Le cadre de la représentation et quelques-unes de ses figures », *Les cahiers du Musée national d'art moderne*, été, n° 24, 63-81.
- MARION, J.-L. [2001] : *Du surcroît*, Paris, PUF.
- MATISSE, H. [(1982) 1992] : *Écrits et propos sur l'art*, présentés par D. Fourcade, Paris, Hermann.
- MAUSS, M. [1960] : *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
- OTTINGER, D. [2003] : « Le somnambulisme lucide de Max Beckmann », Catalogue de l'exposition *Max Beckmann, un peintre dans l'histoire*, Musée d'art moderne, Paris, Éd. du Centre Pompidou, 17-29.
- OUELLET, P. [2000] : *Poétique du regard. Littérature, perception, identité*, Limoges et Québec, Pulim et Septentrion.
- SAINT-GELAIS, T. (dir.) [2008] : *L'Indécidable. Écart et déplacements de l'art actuel*, Montréal, Éd. Esse.
- ZILBERBERG, C. [2006] : *Éléments de grammaire tensive*, Limoges, Pulim.

SÉMIOTIQUE ET BOUDDHISME

Sémiotique bouddhiste : perspectives et questions ouvertes.
Fabio Rambelli – page 9

Après l'intérêt momentané de Roland Barthes pour le bouddhisme zen japonais, plusieurs auteurs ont étudié des aspects sémiotiques de la tradition bouddhiste en général. Dans cet article, nous allons décrire les caractéristiques principales de l'interprétation du zen proposée par Barthes, en particulier son attitude fondamentalement orientaliste et moderniste et sa distance d'avec la pensée bouddhiste classique. Ensuite, nous essaierons de donner un aperçu des questions et des méthodologies explicitement sémiotiques de par leur nature et leur contenu, telles qu'on les a développées au sein de la tradition bouddhiste, à commencer par le rôle de la sémiotique dans la doctrine bouddhiste du salut, avant de continuer par l'étude d'autres thèmes plus spécifiques, comme l'épistémologie, la réalité, et sa représentation, et la textualité. Nous présenterons aussi un exemple de stratégies bouddhistes de remotivation de signes. En conclusion, nous suggérerons de possibles directions de recherche fondées sur une collaboration entre sémioticiens et bouddhologues.

After Roland Barthes had shown a passing interest for Japanese Zen Buddhism, several authors have begun to study semiotic aspects of the Buddhist tradition more in general. In the present article, the author describes the main characteristics of Barthes's interpretation of Zen, in particular his fundamentally Orientalistic and modernist attitude and his distance from classical Buddhist thought. Then the author presents a series of issues and methodologies endowed with an explicit semiotic nature and content as they have been developed within the Buddhist tradition, beginning with the role of semiotics in Buddhist soteriology, and followed by more specific themes such as epistemology, the nature of reality and its representations, and textuality. Next, the author discusses an example of Buddhist strategies of sign remotivation. Finally, he proposes further research possibilities that call for a closer collaboration among semioticians and Buddhologists.

Une rencontre singulière entre structuralisme et bouddhisme : Saussure, Bouddha, Lévi-Strauss.

Sungdo Kim – page 19

Dans cette étude, en choisissant Saussure et Lévi-Strauss comme les figures exemplaires du mouvement structuraliste, j'ai tenté de faire un rapprochement philosophique entre le bouddhisme et le structuralisme et d'explicitier les raisons de ce rapprochement en me concentrant sur certains thèmes majeurs. Cette analyse comporte deux parties. En premier lieu, sur le plan historique, j'ai fourni des éléments méthodologiques de la comparaison des pensées lointaines et rappelé les indices historiques de la réception européenne du bouddhisme, de l'époque de Saussure à celle de Lévi-Strauss, pour saisir la profondeur et la nature du bouddhisme dans les sciences humaines européennes. Dans un deuxième temps, sur le plan ontologique, j'ai essayé d'analyser en parallèle le rejet des ontologies substantielles et la déconstruction du moi et du sujet de trois figures, Bouddha, Saussure, Lévi-Strauss, en mettant en relief trois éléments : vacuité, critique du moi, décentrement de l'anthropocentrisme.

In this paper we attempted to reveal some conceptual affinities or similarities between Buddhism and Structuralism. In the introduction we tried to characterize the limit and nature of this work in mentioning the lack of fundamental studies on the whole history of the influence that Buddhism had on the French human sciences of the 20th century. We want to make clear that this investigation is not a comparative philosophy in a strict sense. Meanwhile a certain comparativism was executed to find out some analogies in the deep structure of two great roads of human thinking. This article intends to focus on some convergences instead of divergences to examine the metaphysical foundations of two structuralist thinkers, Saussure and Lévi-Strauss, in Buddhist philosophy. The author evoked three main themes: emptiness, criticism of self, deconstruction of anthropocentrism.

Neurosémiotique et bouddhisme. Dialogue interculturel entre la science et la conscience.

Daniel S. Larangé – page 31

La neurosémiotique s'intéresse au(x) bouddhisme(s) dans le cadre d'un dialogue entre la science et la conscience. La neurosémiotique envisage un rapport fonctionnel entre la représentation qui découle du rapprochement Sa/Sé et l'émergence d'un état de conscience, de sorte que la manière de penser le réel détermine la façon de le vivre. Il en découle un paradoxe qui consiste à envisager la fiction comme précédant la réalité. Dès lors, la neurosémiotique propose d'expliquer l'émergence du sens à partir de l'élaboration de champs énergétiques formant une structure tensive articulant la *mimesis* à la *semiosis* à travers la *diegesis*. Le questionnement du rapport du sujet observant à l'objet observé intègre les données de la physique quantique afin d'explicitier le phénomène de participation au réel avec lequel le cerveau entre en connexion dans sa quête de compréhension. Cela conduit donc à s'interroger sur la nature même de la conscience qui s'auto-organise dans une co-production conditionnée. Le dialogue interculturel qui s'établit à partir de résonances entre les investigations de la science et les pratiques du bouddhisme finit par devenir transculturel dans la mesure où la conscience de la science a son origine dans l'absence de ses assises, car l'univers évacue peu à peu le sujet et l'objet qui le forment dans le je(u) complexe des représentations en régime sémiotique.

Buddhism concerns neurosemiotics as part of a dialogue between science and consciousness. The neurosemiotics consider a functional relationship between the representation of the resulting approximation Signifier/Signified and the emergence of a state of consciousness, so that the real way of thinking determines how to live. It follows a paradox of considering fiction preceding reality. It therefore proposes to explain the emergence of meaning from the development of energy fields forming a structure linking tensive *mimesis* to *semiosis* through the *diegesis*. The inquiry's relation between the observing subject and the observed object

integrates data from quantum physics to explain the phenomenon of participation in the reality with which the brain is in connection. So this leads to the question of consciousness organizing itself in a conditioned coproduction. Intercultural dialogue, which reads resonances between the scientific investigations and the Buddhist practice, eventually becomes *transcultural* insofar as the scientific understanding ultimately originates in the absence of foundation because the universe gradually evacuates the subject and the object that formed it in a complicated semiotic combination of representations of the “I”.

Approche sémiotique exploratoire des paraboles et des images langagières du *Sūtra du Lotus*.

Anna Ghiglione – page 45

Cet article s'attache aux paraboles et aux images langagières de la version chinoise du *Sūtra du Lotus*, traduit du sanskrit par Kumārajīva en 406. Il souligne le rôle sémiotique que les métaphores filées revêtent dans cette Écriture en tant que signes évocateurs de la bouddhité, à savoir d'une dimension qui n'est ni sensible ni intelligible, puisqu'elle suppose la disparition de tous les phénomènes et le dépassement de l'illusion identitaire. En exploitant la notion de *semiosis* illimitée, l'auteure cherche à comprendre quel type d'herméneutique est suggéré dans le texte à ses récepteurs (les lecteurs, les pratiquants) pour atteindre la vacuité et le salut. L'extinction totale et parfaite de la souffrance entraîne, en effet, la déconstruction ontologique de l'enchaînement causal qui régit non seulement le *saṃsāra*, mais également les systèmes des signes et des significations.

This article focuses on the parables and on the imagery of the Chinese version of the *Lotus Sūtra*, translated from Sanskrit by Kumārajīva in 406. It underlines the semiotic role played by continuous metaphors in this scripture; it interprets them as linguistic signs evoking Buddhahood, namely a dimension that is neither sensible nor intelligible, since it supposes the extinction of all phenomena and the vanishing of all ego-oriented illusions. The author avails herself of the notion of unlimited *semiosis* and tries to understand which kind of hermeneutical approach is suggested in the text to the receptors (readers, practitioners) in order to reach emptiness and salvation. The perfect and total extinction of suffering actually implies the ontological deconstruction of the causal chain, which presides over not only *saṃsāra*, but all systems of signs and meanings as well.

Démystification du signe et destruction du sens dans le *kōan* zen.

Simon Kim – page 55

À la différence du *zazen*, la forme méditative du zen la plus connue, qui cherche à annihiler le rapport aux choses terrestres par le retrait dans la méditation (assise), le *kōan* zen choisit d'emprunter aux « choses terrestres » pour mieux en libérer l'esprit. Le *kōan* zen, en effet, se caractérise par son recours au langage en des phrases qui ne font pas sens (du type « Qu'est-ce que la Voie ? » – « Oui. »); autrement dit, les « devinettes » et autres « historiettes absurdes » que propose le *kōan* zen à ses pratiquants utilisent le signe, mais pour mieux le démystifier et défaire tous les liens qui le rattachent au sens. Il s'agit de dérouter non pas tant pour révéler l'absurdité ou le vide de toute pensée (langagière), mais surtout pour bousculer l'esprit dans son carcan de signification dans le but de l'amener à accéder au « non-moi (*wu-wo*) », à la « non-pensée (*wu-nian*) » qui sont autant de définitions négatives de l'illumination bouddhiste. Si le monde est conçu comme un langage, pour emprunter la formule de Lacan, le *kōan* zen propose une sortie du monde par la destruction du sens, afin d'ouvrir l'esprit à la vérité du « non-mental (*wu-nian*) », soit à l'éveil. On observera donc la stratégie du signe employée dans ces *kōan* par les maîtres zen pour sortir l'esprit de ses habitudes.

Whereas *Zazen*, the best known form of Zen meditation, aims at annihilating all ties with mundane matters through (seated) meditation, *Kōan* Zen chooses other means to free the mind from such “mundane” attachment: it uses language and communication, but in such a way that it appears absurd and utterly nonsensical (such as “What is the Way?” – “Yes.”). Described as a “special transmission outside the scriptures, not founded upon words and letters,” *Kōan* Zen uses the codes and signs of language only to best demystify and undo its ties to any kind of signified or meaning. By doing so the Zen master intends to free the disciple's mind from its belief that the signs point to some external reality or to some transcendental truth. It is only when the language is thus demystified that the disciple can come to the realization that there is nothing to be signified – and Zen then talks of vacuity. But vacuity itself is merely a word, another sign, the ultimate achievement lying in the extinction of the mental mind, the generator of all (false) thoughts and discourses. *Kōan* Zen masters would agree with Lacan when he said the world was structured by lan-

guage, and it is therefore *Kōan* zen's goal to explode the language and liberate the world (which ultimately does not even exist) from the discursive structure our mind is bound to apply. Only then can the mind become “non-mental (*wu-nian*)” and realize its true nature (that of Buddhahood).

L'habit fait-il le moine ? Sémiotique sociale de « l'être bouddhiste » dans le contexte occidental.

Lionel Obadia – page 71

Cet article entend explorer une sémiotique sociale des bouddhistes, laquelle se propose d'approcher la question des usages sociaux des signes de l'« être bouddhiste », des modalités de décryptage de l'adhésion au bouddhisme par l'affichage de signes comportementaux, discursifs ou vestimentaires, au sein des communautés elles-mêmes. Autant de marqueurs qui tracent une ligne de démarcation entre la « communauté » (*sangha*) et le reste du monde, et de signes incarnés dans la culture matérielle susceptibles de signaler une adhésion religieuse ou une appartenance confessionnelle – facilement repérables en contexte asiatique. Dans le bouddhisme d'Occident en revanche, les cartes d'une lecture sémiotique des appartenances sont d'autant plus brouillées que, d'une part, la nature du rapport aux symboles et aux normes du bouddhisme est plastique, et que, d'autre part, l'affichage ostensible ou la dissimulation de signes normalement cadrés par les normes religieuses relève d'autres logiques – individuation, schismes, hétérodoxie, etc. À partir de la comparaison de cas concrets recueillis *in situ* en France et dans d'autres contextes nationaux, les jeux sur les codes sémiotiques de l'appartenance au bouddhisme relèvent en filigrane les enjeux d'adaptation auxquels est confronté le bouddhisme en Occident.

This paper aims at exploring a *social* semiotics of Buddhists. This approach encompasses issues such as the social uses of the signs of “Being Buddhist”, the modes of decoding adherence to Buddhism, by means of exposing behavioral, discursive or clothing signs, within communities of practitioners. These latter are *labels* by which is traced a frontier between “community” (*sangha*) and the “rest of the world”, and *signals* embedded in material culture by which religious adherence or belonging are expressed – and easily identified as such in the Asian context. In Western Buddhism, however, these semiotic “decipherings” of religious belongings are much more blurred for two reasons. First, because

the ways to relate to Buddhist norms and symbols are malleable. Second, because the ways to display ostensibly or to hide Buddhist signs, usually framed by religious norms, partake of other logics – individualization, schisms, heterodoxy... Based upon ethnographic empirical data, gathered in France and in other national contexts, this paper examines the manners to play with the semiotic codes of belonging to Buddhism, and in conclusion, the ways they disclose the broader issues of adaptation of Buddhism in the West.

Opérations de transformation dans l'iconographie du bouddhisme tibétain.

Louis Hébert – page 81

Après avoir interdéfini structure, terme, relation et opération, l'auteur propose une fusion de trois typologies d'opérations transformationnelles : celle de Groupe μ , celle de Claude Zilberberg et celle de François Rastier. Ensuite, l'auteur caractérise, principalement à l'aide de sa métatypologie, certains aspects de son corpus d'analyse. Celui-ci est constitué de quelque 270 représentations iconographiques d'êtres fantastiques du bouddhisme tibétain (divinités mondaines ou éveillées, démons, animaux mythiques, monstres, etc.). Il appert notamment que le corpus privilégie l'adjonction (et l'augmentation), parfois flamboyante, et très souvent une forme particulière de celle-ci : la reduplication d'éléments déjà présents dans la forme originelle (par exemple, l'adjonction d'yeux, de bras ou de jambes). Cependant, certains êtres échappent à ces règles, par exemple le Kirtimukha, monstre dont il ne subsiste – suppression maximale et conservation minimale – que la tête. Cette prépondérance d'une sémiotique tonique (adjonctions et augmentations) plutôt qu'atone (suppressions et diminutions) contraste d'une certaine manière avec la notion de vacuité, au cœur du bouddhisme, et le caractère ineffable et, plus généralement, irréprésentable de la réalité ultime.

Once he interdefines structure, term, relation and operation, the author proposes a fusion of three typologies of transformational operations: those of Groupe μ , Zilberberg and Rastier. Using primarily his metatypology, the author then describes certain aspects of his corpus for analysis. The corpus is made up of some 270 iconographic representations of fantastical beings from Tibetan Buddhism (worldly and enlightened divinities, demons, mythical animals, monsters, etc.). In particular, it appears that the corpus favours addition (and increase), which is sometimes flamboyant,

and very often takes a particular form: a reduplication of elements already present in the original form (e.g., extra eyes, arms or legs are appended). However, some beings elude these rules, Kirtimukha, for example, a monster of which it is said that only the head remains, an example of maximum deletion and minimum continuance. This preponderance of a tonic semiotics (additions and increases) over an atonic semiotics (deletions and decreases) somehow contrasts with the core Buddhist notion of emptiness, and the ineffable and generally irrepresentable nature of ultimate reality.

Empreinte et réincarnation.

Benoît Mauchamp – page 95

L'article considère le concept bouddhiste de réincarnation au regard des éléments d'une sémiotique de l'empreinte telle qu'elle est proposée par Jacques Fontanille dans son livre *Soma et Séma* (2004). Après avoir dégagé les caractéristiques communes de la réincarnation et d'une théorie de l'empreinte, qui toutes deux allient notamment présence et absence, immanence et transcendance, rupture et continuité, le propos s'efforce d'observer plus concrètement ces phénomènes à travers l'étude d'objets filmiques. Les deux films considérés – une fiction populaire de Bertolucci, *Little Buddha* (1993), et un documentaire de Nati Baratz, *Unmistaken Child* (2008) – possèdent une intrigue similaire invitant à étudier, sur le plan de l'expression, comment l'empreinte d'un être éveillé peut s'inscrire dans le substrat signifiant du corps et, sur le plan du contenu, la quête d'un moine pour la nouvelle manifestation de son maître décédé.

This article addresses the Buddhist concept of reincarnation through notions taken from a "semiotics of print" as it was suggested by Jacques Fontanille in his book titled *Soma et Séma* (2004). First, the text analyses common features of reincarnation and this specific semiotics, considering the notions of presence and absence, immanence and transcendence, continuity and discontinuity... The article observes then more specifically these aspects in two films, which are a popular fiction by Bertolucci, *Little Buddha* (1993), and a documentary film by Nati Baratz, *Unmistaken Child* (2008). Both these films present a similar plot that allows one to reflect, on the one hand, on how the trace of an enlightened being inscribes itself in the signifying substance of a specific body, and to consider, on the other hand, a monk's quest for (and recognition of) the new manifestation of his deceased master.

HORS DOSSIER

Du sens aux sens : les représentations mentales dans l'acte de lecture.

Sylvain Brehm – page 107

Le statut des représentations mentales dans la lecture n'a fait l'objet que de peu d'études approfondies. Les travaux fondateurs menés en théorie littéraire insistent surtout sur la dimension conceptuelle de ces représentations. Les sciences cognitives, de leur côté, s'intéressent également aux modalités de la compréhension des textes, mais ne prennent en compte ni la dimension esthétique de ces derniers ni la singularité de l'acte de lecture. Nous proposons d'instaurer un dialogue interdisciplinaire afin de montrer que les représentations mentales contiennent des composantes aussi bien sensorielles qu'émotionnelles et conceptuelles.

The status of the mental representations during reading was the object of only a few in-depth studies. The founding works in literary theory focus especially on the abstract dimension of these representations. The cognitive sciences, for their part, are also interested in the modalities of the understanding of texts, but do not take into account either their aesthetic dimension or the peculiarity of the act of reading. We suggest establishing an interdisciplinary dialogue to show that the mental representations contain sensory, emotional and abstract constituents.

Images identitaires et rhétorique : la première de couverture de guides touristiques.

Montserrat López Díaz – page 113

Nous analysons la première de couverture de guides touristiques de la France, de l'Espagne et du Portugal, dans chaque cas à l'intention d'un public exogène. Chacun de ces territoires doit être capable de transmettre une spécificité et de la faire sienne dans l'ambiance absolument concurrentielle de la prolifération de lieux touristiques. C'est ainsi qu'une identité est bâtie à travers un discours fait de mots et surtout d'icônes servant à profiler le pays en question. La première de couverture des guides fournit alors un accès privilégié à une réalité réduite par la *pars pro toto* à quelques représentations devenues assez familières. On envisagera donc en quoi ces éléments construisent des emblèmes identitaires.

NOTICES BIOGRAPHIQUES

We examine the front pages of tourist guides of France, Spain and Portugal. In the three cases, they are addressed to foreigners. Each territory must convey a specificity and has its own particular characteristics in the absolutely competitive atmosphere of the proliferation of tourist sites. In this way, an identity is constructed by a discourse made with words and icons that are used to reflect the country at issue. So the guide's front pages provide a special access to a reality, which is *pars pro toto* reduced to some representations, which become familiar. Therefore we will discuss how these elements construct emblems of identity.

Temps narratif, temps dialectique.**Une étude d'un panneau de Max Beckmann.**

Anne Beyaert-Geslin – page 123

L'article étudie la relation au temps d'une peinture de Max Beckman intitulée *Tod* ([mort] 1938) et observe comment la textualité construit cet effet de sens. Le panneau s'inscrivant dans le contexte des années 1930, il recourt au procédé de la distanciation de Brecht (*Verfremdung*) et prend ses distances vis-à-vis du temps narratif de la *storia*. Dans la perspective d'un temps narratif, l'effet de sens temporel est produit par l'aspectualisation, mais, en ce cas, le mouvement aspectuel est interrompu à chaque étape et la catégorie sémantique interrogée. L'effet de sens est alors donné par le rythme d'alternance du connu et de l'inconnu.

The text observes how a painting by Max Beckmann, called *Tod* ([death] 1938) deals with time and how its textuality actually produces this meaning effect. In the context of the thirties, the panel uses Bertold Brecht's *Verfremdung* (alienation effect) and keeps its distance from the narrative time of the so called *storia*. From this point of view, time is a meaning effect due to aspectualization but in this case, this movement is at each stage interrupted and the semantic category called into question. The effect of time is due to the rhythm given by the alternating of known and unknown.

Anne Beyaert-Geslin

Anne Beyaert-Geslin est maître de conférences (HDR) à l'Université de Limoges. Elle dirige le Centre de recherches sémiotiques et anime la revue électronique *Nouveaux Actes Sémiotiques* (<http://revues.unilim.fr/nas>) ainsi que la revue *Visible*. Elle enseigne la sémiotique visuelle et la sémiotique des médias. Elle est également critique et membre de l'Association française des critiques d'art.

Sylvain Brehm

Sylvain Brehm est chargé de cours au Département d'études littéraires de l'Université du Québec à Montréal. Il travaille sur les rapports entre l'imaginaire et la lecture, en particulier à la contribution de la lecture à la construction et à l'appropriation d'un imaginaire partagé. Il s'intéresse, également dans une perspective didactique, aux conditions permettant de promouvoir la mise en œuvre d'une véritable « lecture littéraire ». Il a publié, notamment, dans *Nouvelles francographies* et a codirigé *Formation des lecteurs. Formation de l'imaginaire* (2009).

Anna Ghiglione

Anna Ghiglione est professeure agrégée au Département de philosophie et au Centre d'études de l'Asie de l'Est (CÉTASE) de l'Université de Montréal – au Département de philosophie, elle enseigne la pensée chinoise ancienne et traditionnelle ; au Centre d'études de l'Asie de l'Est, elle donne des cours d'initiation au chinois classique et d'exégèse. Elle détient un doctorat en Études de l'Extrême-Orient de l'Université Paris VII. Antérieurement, elle était chargée de cours et de conférences dans plusieurs établissements français (Université de Bordeaux III, Université Paris-Nord, École pratique des hautes études, Collège international de philosophie). Ses recherches ont pour objet l'imaginaire sous-jacent à la philosophie chinoise traditionnelle. En plus de plusieurs articles et sections de livres, Anna Ghiglione a publié trois monographies : *La Vision dans l'imaginaire et dans la philosophie de la Chine antique* (You Feng, 2010) ; *L'Expérience religieuse en Chine. Sagesse, mysticisme, philosophie* (Médiapaul, 2009) ; *La Pensée chinoise ancienne et l'abstraction* (You Feng, 1999).

Louis Hébert

Louis Hébert est professeur au Département de lettres et humanités de l'Université du Québec à Rimouski. Il a publié *Dispositifs pour l'analyse des textes et des images. Introduction à la sémiotique appliquée* (Pulim, 2007 ; à paraître en traduction augmentée chez University of Toronto Press) et *Introduction à la sémantique des textes* (Honoré Champion, 2001). Il a dirigé *Le Plaisir des sens. Euphories et dysphories des signes* (Presses de l'Université Laval, 2007) et codirigé, avec L. Guillemette, trois livres (Presses de l'Université Laval) : *Signes des temps. Temps et temporalités des signes* (2005) ; *Intertextualité, interdiscursivité et intermédialité* (2009) ; *Performances et objets culturels* (sous presse). Enfin, il est directeur de *Signo* – site Internet bilingue de théories sémiotiques (www.signo-semio.com) et d'une base de données Internet sur la quasi-totalité des œuvres et thèmes de Magritte (bientôt en accès libre).

Simon Kim

Simon Kim a fait des études de philosophie à l'Université Paris-Sorbonne. Il est présentement professeur-chercheur à l'Université Korea (Séoul) en littérature comparée. Il est membre de l'équipe pour l'évaluation des traductions coréennes des chefs-d'œuvre de la littérature française. Ses principales publications : « Y a-t-il une théorie derridienne de la traduction ? » (*Études de langue et littérature françaises*, Séoul, vol. 77, 2009) ; « Traduire les Évangiles » (*Actes du Symposium à la mémoire d'Henri Meschonnic*, Société coréenne d'études de la critique de la traduction, 2009) ; « Study on the literary myth of Hwang Chini » (*Comparative Literature*, vol. 48, 2009) ; « Valeur du mythe comme instrument comparatif » (*Études françaises*, Séoul, vol. 52, 2010) ; « Poétique de la "bourlingue" chez Blaise Cendrars » (*Revue d'Enseignement de langue et littérature françaises*, 2010).

Sungdo Kim

Sungdo Kim est professeur de sémiotique, de culturologie et de médiologie à l'Université de Koryo. Après avoir obtenu sa thèse de doctorat à l'Université de Paris X à Nanterre en linguistique, il a élargi ses domaines de recherche vers l'écriture et l'histoire culturelle

comparée des médias. Il a publié ses travaux sur ces thèmes dans des revues européennes de sémiotique et de linguistique. Il a obtenu le prix du Mouton d'Or attribué au meilleur article de l'année 1993. Il a été professeur invité dans plusieurs universités prestigieuses, dont Oxford et Harvard. Il travaille actuellement sur la sémiotique urbaine, celle du design, et participe aux travaux interdisciplinaires de la restauration écologique, de la tactilité et des nouveaux médias numériques. Il est le fondateur-directeur du Centre de recherche pour la culturologie appliquée depuis 2006.

Daniel S. Larangé

Daniel S. Larangé est docteur en langue et littérature françaises, maître de conférences à la 9^e section du Conseil national des universités (CNU), orientaliste, théologien (Université Charles de Prague et Institut protestant de théologie de Paris) et traducteur. Il appartient à plusieurs laboratoires de recherche comme le CRIST, The McConnell BIC, CRRR, CIRCE. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont les plus récents sont : *La Parole de Dieu dans le royaume de Bohême et de Moravie : histoire de la prédication dans l'Unité des Frères de Jan Hus à Jan Amos Comenius* (L'Harmattan, 2008) et *L'Esprit de la Lettre : pour une sémiotique des représentations du spirituel dans la littérature française des XIX^e et XX^e siècles* (L'Harmattan, 2009). Spécialiste des discours religieux, il enseigne actuellement l'analyse du discours des médias, les théories de l'information et de la communication et l'interculturalité à l'Université d'Åbo Akademi (Turku, Finlande).

Montserrat López Díaz

Montserrat López Díaz est professeure de linguistique française à l'Université de Saint-Jacques-de-Compostelle (Espagne). Ses domaines de recherche sont la sémiotique, la pragmatique et la didactique du FLE (français langue étrangère), auxquels elle a consacré plusieurs travaux. Elle dirige actuellement

un projet de recherche sur les euphémismes dans la presse, la publicité et la littérature. Elle a notamment publié « Des "humours" du discours publicitaire » (*Questions de communication*, 2006), « Des formes du paradoxe dans la publicité » (*La Linguistique*, 2007), « El humor como procedimiento discursivo en los anuncios publicitarios » (*Revue Romane*, 2008), « Noms communs et noms propres "qualitatifs" ? » (*Travaux de linguistique*, 2008), « Imaginaire culturel et mise en scène polémique » (*Séméion*, 2008).

Benoît Mauchamp

Docteur à l'Université de Miami et à l'Université de Limoges, Benoît Mauchamp travaille sur la représentation du voyage qu'il envisage sous un angle anthropologique et sémiotique. Sa thèse, qui a pour titre principal « La traversée du réel », porte sur la littérature, la photographie et le cinéma, et elle couvre, sur la base de périodes clés, un siècle et demi d'expérience sensible de l'altérité et de son expression esthétique.

Lionel Obadia

Lionel Obadia est professeur en anthropologie à l'Université Lyon 2-Lumière où il dirige l'École doctorale des sciences sociales (ED 483). Spécialisé dans les religions, et en particulier celles de l'Asie, il a consacré certaines de ses recherches à l'étude de la diffusion du bouddhisme en Occident et, plus généralement, à son internationalisation. Il travaille désormais, sous l'angle de l'anthropologie, aux rapports entre religions, mondialisation et modernité. Il est l'auteur de plus de 70 articles et d'une dizaine de livres, dont : *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France* (L'Harmattan, 1999) ; *La Religion et La Sorcellerie* (Le Cavalier Bleu, 2004 et 2005) ; *Le Bouddhisme en Occident et L'Anthropologie des religions* (La Découverte, 2007). Il a aussi dirigé le collectif *L'Ethnographie comme dialogue* (Publisud, 2003).

Fabio Rambelli

Fabio Rambelli enseigne la religion japonaise et l'histoire intellectuelle à l'University of California. Ses principales recherches portent sur l'histoire du bouddhisme et du shintoïsme au Japon et sur les questions de la représentation interculturelle et de la sémiotique culturelle. Il est l'auteur de *Vegetal Buddhas* (Italian School of East Asian Studies, 2001), *Itaria-Teki* (Kodansha, 2005), et *Buddhist Materiality* (Stanford University Press, 2007), et le codirecteur de *Reconfiguring Cultural Semiotics* (Versus, 1999) et *Buddhas and Kami in Japan* (Routledge, 2003). Il travaille actuellement sur une étude générale de la sémiotique bouddhiste, sur la place de l'Inde dans l'imaginaire culturel du Japon d'hier, et sur les relations du bouddhisme avec les cultes locaux en Asie.

Wei Zhao

Zhao Wei, artiste et designer de la relève, détient un diplôme en design de l'Université de Chongqing et en arts visuels à l'Université du Québec à Chicoutimi. Son travail se situe à l'intersection de l'art et du design, de l'art traditionnel chinois et de l'art contemporain – son œuvre intègre la notion de syncrétisme. Ainsi, il fusionne diverses influences, des systèmes de croyances, des techniques, des références culturelles afin de forger une vision interdisciplinaire de la création contemporaine à l'ère d'Internet. Il a exposé son travail entre autres à Chongqing (2005), à Berlin (2007) et au Saguenay (2009-2010).

AU TERME DE CE DOSSIER, je me dois de faire part à nos lectrices et à nos lecteurs d'une triste nouvelle. Après une réflexion approfondie, la décision a été prise, pour des raisons administratives, de mettre fin aux activités de *Protée*. Le présent numéro est donc le dernier que nous publierons.

En mon nom propre et au nom de la revue, j'aimerais exprimer ma gratitude à toutes celles et tous ceux qui ont rendu, au fil des ans, cette aventure possible, tant en amont qu'en aval du travail éditorial du directeur. Que soient donc ici remerciés très chaleureusement les auteurs d'articles et les responsables de dossiers, les membres du comité de rédaction, ceux du comité conseil international, ceux du comité de lecture de la revue, ainsi que tous les collègues qui n'ont jamais hésité à donner de leur temps pour assurer la qualité scientifique des textes publiés par la revue. Durant le temps que j'ai passé à la direction, j'ai pu constater leur générosité, leur respect du travail scientifique, leur confiance placée en *Protée*. Impossible pour moi de passer sous silence le travail remarquable de celles et ceux qui m'ont précédé à la direction de la revue, depuis les temps héroïques jusqu'au présent, et qui ont donné à *Protée* sa place dans le milieu des revues savantes et sa réputation internationale.

Luc Vaillancourt	2009-2010
Nicolas Xanthos	2005-2009
François Ouellet	2002-2005
Francine Belle-Isle	1998-2002
Jacques-B. Bouchard	1994-1998
Francine Belle-Isle	1990-1994
Fernand Roy	1987-1990
Pierre Ouellet	1984-1987
Jacques Bachand	1980-1984
Ghislain Bourque	1978-1980
Jacques-B. Bouchard	1975-1978
Marguerite Laberge	1974-1975
Jean-Pierre Vidal	1970-1974

Je veux aussi remercier Christiane Perron qui, à titre de secrétaire de la revue, s'est chargée de gérer avec efficacité tout le volet des abonnements et des envois postaux. J'ai, pour finir, une pensée particulière pour Michelle Côté, dont le titre d'adjointe à la rédaction dissimule un travail colossal de conception graphique et de mise en forme, de révision linguistique, de correspondance avec les auteurs d'articles et les responsables de numéros, ainsi que de gestion du temps de montage. Je ne dirai jamais assez tout ce que *Protée* doit à son dévouement sans faille, ni, à titre personnel, tout le plaisir que j'ai pris à travailler avec elle durant cinq ans.

Il faut par ailleurs souligner le soutien financier essentiel du Fonds québécois de recherche sur la société et la culture, du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, de la Fondation de l'Université du Québec à Chicoutimi, de l'Université du Québec à Chicoutimi et du département des arts et lettres de l'Université du Québec à Chicoutimi.

Si la revue ferme aujourd'hui boutique, je veux croire qu'elle laisse derrière elle un riche héritage. Un héritage concret, tout d'abord, sous la forme de numéros qu'on peut encore se procurer en version papier ou, via le site *Érudit*, en version pdf. Mais aussi, et surtout, un héritage scientifique, dans la mesure où, au croisement des disciplines, des objets, des continents, des traditions intellectuelles, *Protée* a contribué à définir la sémiotique contemporaine : une sémiotique comme manière de réfléchir ouverte, exigeante, curieuse de la culture et de la pensée sous toutes leurs formes, désireuse de comprendre toujours mieux ces signes qui sont très précisément ce qui nous relie à notre environnement, et ce dans quoi se logent nos savoirs, nos histoires individuelles et collectives, nos inlassables efforts pour donner sens au monde qui nous entoure.



Nicolas Xanthos, directeur

ANCIENS NUMÉROS DISPONIBLES

• 1990, vol. 18, n° 1 : Rythmes ; vol. 18, n° 2 : Discours : sémantiques et cognitions ; vol. 18, n° 3 : La reproduction photographique comme signe. • 1991, vol. 19, n° 2 : Sémiotiques du quotidien ; vol. 19, n° 3 : Le cinéma et les autres arts. • 1992, vol. 20, n° 1 : La transmission ; vol. 20, n° 2 : Signes et gestes ; vol. 20, n° 3 : Elle signe. • 1993, vol. 21, n° 1 : Schémas ; vol. 21, n° 2 : Sémiotique de l'affect ; vol. 21, n° 3 : Gestualités. • 1994, vol. 22, n° 1 : Représentations de l'Autre ; vol. 22, n° 2 : Le lieu commun ; vol. 22, n° 3 : Le faux. • 1995, vol. 23, n° 1 : La perception. Expressions et Interprétations ; vol. 23, n° 2 : Style et sémiosis ; vol. 23, n° 3 : Répétitions esthétiques. • 1996, vol. 24, n° 1 : Rhétoriques du visible ; vol. 24, n° 2 : Les interférences ; vol. 24, n° 3 : Espaces du dehors. • 1997, vol. 25, n° 1 : Sémiotique des mémoires au cinéma ; vol. 25, n° 2 : Musique et procès de sens ; vol. 25, n° 3 : Lecture, traduction, culture. • 1998, vol. 26, n° 3 : Logique de l'icône. • 1999, vol. 27, n° 1 : La Mort de Molière et des autres ; vol. 27, n° 2 : La Réception ; vol. 27, n° 3 : L'Imaginaire de la fin. • 2000, vol. 28, n° 1 : Variations sur l'origine ; vol. 28, n° 2 : Le Silence ; vol. 28, n° 3 : Mélancolie entre les arts. • 2001, vol. 29, n° 1 : La Société des objets. Problèmes d'interobjectivité ; vol. 29, n° 2 : Danse et Altérité ; vol. 29, n° 3 : Iconoclasmes : langue, arts, médias. • 2002, vol. 30, n° 1 : Les formes culturelles de la communication ; vol. 30, n° 2 : Sémiologie et herméneutique du timbre-poste ; vol. 30, n° 3 : Autour de Peirce : poésie et clinique. • 2003, vol. 31, n° 1 : La transposition générique ; vol. 31, n° 2 : Cannes hors projections ; vol. 31, n° 3 : Lumières. • 2004, vol. 32, n° 1 : Mémoire et médiations ; vol. 32, n° 2 : L'archivage numérique : conditions, enjeux, effets ; vol. 32, n° 3 : La rumeur. • 2005, vol. 33, n° 1 : L'allégorie visuelle ; vol. 33, n° 2 : Le sens du parcours ; vol. 33, n° 3 : Filiations. • 2006, vol. 34, n° 1 : Fortune et actualité de Du sens ; vol. 34, n° 2-3 : Actualités du récit. Pratiques, théories, modèles. • 2007, vol. 35, n° 1 : Échos et résonances ; vol. 35, n° 2 : Imaginaire des ruines ; vol. 35, n° 3 : Poétiques de l'archive. • 2008, vol. 36, n° 1 : Le symbole : réflexions théoriques et enjeux contemporains ; vol. 36, n° 2 : Éthique et sémiotique du sujet ; vol. 36, n° 3 : Le titre des œuvres : accessoire, complément ou supplément. • 2009, vol. 37, n° 1 : Corps photographiques / corps politiques ; vol. 37, n° 2 : Avec le génocide, l'indicible ; vol. 37, n° 3 : Regards croisés sur les images scientifiques • 2010, vol. 38, n° 1 : Le Groupe μ entre rhétorique et sémiotique. Archéologie et perspectives ; vol. 38, n° 2 : Répétition et habitude dans les pratiques quotidiennes ; vol. 38, n° 3 : Les concepts aux frontières du savoir contemporain. • 2011, vol. 39, n° 1 : Esthétiques numériques. Textes, structures, figures ; vol. 39, n° 2 : Sémiotique et bouddhisme.